Alttestammentliche Theologie.

Alttestamentliche Theologie.

Die Offenbarungsreligion
auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe.

Dargestellt

von

Dr. Hermann Schultz
Prof. der Theol. zu Basel.

Erster Band.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1869.

Aby/50/685

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

GEORGIA AUGUSTA

IN GÖTTINGEN

WIDMET DIESS BUCH

ZUM AUSDRUCK DES DANKES FÜR DIE IHM ZUM 30. DECEMBER 1865 VERLIEHENE THEOLOGISCHE DOCTORWÜRDE

DER VERFASSER.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

VORWORT.

Der Versuch, eine alttestamentliche Religionsgeschichte auf Grund wissenschaftlicher Prüfung der vorhandenen Quellen und nach den Grundsätzen unbefangener geschichtlicher Forschung darzustellen, bedarf weder nach Seiten seiner Berechtigung noch seiner gegenwärtigen Wichtigkeit, einer besonderen Vertheidigung. Dass ein solches Unternehmen immer nur ein Versuch, — ein Schritt auf der zu durchmessenden Bahn, — sein kann und sein will, versteht sich von selbst. Doch hoffe ich, dass die Richtung, in der dieser Schritt geschieht, die richtige ist. Sachkundigen Beurtheilern bleibe es überlassen, zu richten, in wie weit diese Hoffnung berechtigt ist.

Auf den Beifall derjenigen Fachgelehrten, welchen die überkommene Ansicht von dem Wesen der alttestamentlichen Bücher und der Gestalt der vorchristlichen Offenbarungsreligion eine unantastbare Ueberlieferung ist, muss diese Arbeit von vorn herein verzichten. Nur das Material, welches sie bietet, kann von denselben etwa, in seine ursprüngliche Verwirrung zurückgebracht, benutzt werden. Auch von den in den Grundsätzen mit mir übereinstimmenden Gelehrten muss ich, auf einem so ausgedehnten Gebiete, vielfachen Widerspruch erwarten. Vorzüglich die Resultate der Pentateuchkritik, wie ich sie in diesem Buche allerdings nur als R e s u l t a t e einer eingehenden kritischen Arbeit bieten kann, bringen nothwendig eine Stellung zu

manchen Fragen der Religionsgeschichte mit sich, die Vielen unberechtigt scheinen muss. Dass ich für sachkundige und wissenschaftliche Belehrung von dieser Seite immer dankbar sein werde, auch wo sie in der Form der Befehdung auftritt, brauche ich nicht besonders zu versichern.

Die Literatur, welche in überreicher Fülle sich mir darbot, habe ich mehr berücksichtigt als citirt. Um nicht die Darstellung zu verwirren, habe ich jedem Abschnitt die betreffende Literatur vorangeschickt und bei der Ausführung darauf zurückgedeutet. Mit ⁰ sind die Werke bezeichnet, welche weder die Bibliothek in Basel, noch die mir auf das Dankenswertheste geöffnete Göttinger Bibliothek mir lieferte. Durch besonderen Druck sind die Werke hervorgehoben, denen ich in den betreffenden Abschnitten Förderung verdankte. In den Noten sind demzufolge fast ausschliesslich Quellenstellen angeführt, auf deren Genauigkeit der Leser sich verlassen kann.

Der zweite Band, die Entwicklung der Religion nach 800 umfassend, wird ohne Unterbrechung weiter gedruckt, und wird also in wenigen Monaten nachfolgen. Derselbe konnte, da vielfach eine Rückverweisung auf Resultate des ersten Bandes genügte, bedeutend kürzer als dieser erste Band sein.

Für die Weitläuftigkeit der einleitenden Capitel sollte ich die Verzeihung des Lesers erbitten; mir schien sie nothwendig, weil leider in der theologischen Wissenschaft so vieles Selbstverständliche noch nicht als selbstverständlich betrachtet werden kann.

Ein ausführlicher Index folgt am Schlusse des zweiten Bandes.

Basel den 28. Juni 1869.

H. Schultz.

INHALT.

Einleitung 1—85.

A. Einleitung in die biblische Theologie überhaupt 1—45.

Cap. I. Die biblische Theologie unter den theologischen Disciplinen 1—12.

1) Namen und Begriff der bibl. Theologie 1—3. 2) Verhältniss zur Auslegung 3—4. 3) Verhältniss zu den Arbeiten über bibl. Lehrbegriffe 4. 4) Verhältniss zur systematischen Theologie 4—8. 5) Stellung in der historischen Theologie 8—11. 6) Gesammtstellung 11—12.

Cap. II. Quellen der biblischen Theologie 12—27.

1) Abweisung des Nachchristlich-Jüdischen 12—14. 2) Abweisung des Hellenistischen 14—15. 3) Stellung der Apokryphen 15—20. 4) Urkundlichkeit und Inspiration der biblischen Bücher 20—25. 5) Keine Geheimlehre und inhaltliche Accommodation 25—27.

Cap. III. Schriftstellerische Formen in diesen Quellenschriften 27—45.

1) Lehrrede, Poesie 27—29. 2) Erzählende Bücher 29—30. 3) Mythus und Sage in den heiligen Büchern 30—45.

B. Einleitung in die alttestamentliche Theol. besonders 45—85.

Cap. IV. Religionsphilosophische Auffassungen des A. T. 45—62.

1) Theologische Urtheile 46—49. 2) Schule Hegels 49—57. 3) Ueberwindung der Hegelschen Ansicht 58—60. 4) Verkennungen des sittlichen Princips im A. T. 60—62.

Cap. V. Grundprincip der alttestamentlichen Religion 63—70.

1) Formales Princip 63—67. 2) Materiales Princip 67—68. 3) N. und A. T. 68—70.

Cap. VI. Methode und Eintheilung der altestamentlichen Theologie 71—81.

1) Methode 71—72. 2) Grenze gegen die neutestamentliche Theologie 72—73. 3) Perioden im A. T. 73—81.

Cap. VII. Literatur der alttestamentlichen Theologie 81—85.

1) Abhandlungen zur biblischen Theologie 82—83. 2) Ausführungen der alttestamentlichen Theologie 83—85.

Erster Haupttheil. Mosaismus. 86—480.

A. Die religiösen Grundthatsachen dieser Zeit 86—258.

Cap. VIII. Quellen 86—95.

Religiöse Entwicklungsgeschichte 95—147.

Cap. IX. Vormosaische Religion 95—123.

1) Israel und seine religiöse Aufgabe 96—98. 2) Altsemitische Religion 99—101. 3) Das vormosaische Israel nach der Genesis 101—103. 4) Beurtheilung 103—106. 5) Abraham nach der Genesis 107—108. 6) Beurtheilung 108—113. 7) Spuren von Polytheismus und Abgötterei vor Moses 114—123.

Cap. X. Moses 123—133.

1) Moses als religiöse Persönlichkeit 123—129. 2) Grundgedanke des Mosaismus 129—133.

Cap. XI. Religiöse Entwicklung bis Samuel-David 134—141.

1) Aufschwung 134—136. 2) Verfall 136—141.

Cap. XII. Religiöse Entwicklung seit Samuel 141—147.

1) Samuel-David 141—143. 2) Salomo und seine Nachfolger 143—147.

Religiöse Gestalten in dieser Zeit 147—198.

Cap. XIII. Der Prophet 147—180.

1) Entwicklungsgeschichte 147—156. 2) Israelitische und heidnische Prophetie 156—164. 3) Prophetennamen 164—166. 4) Wirksamkeit und Stellung der Propheten 166—171. 5) Weissagung und Wahrsagung 171—178. 6) Wunder und Zeichen 178—180.

Cap. XIV. Nasiräer, Leviten, Priester 180—191.

1) Nasiräer 180—181. 2) Leviten und Priester 181—187. 3) Religiöse Bedeutung des Hohepriesters 187—191.

Cap. XV. Der theokratische König 191—198.

Religiöse Einrichtungen in dieser Zeit 198—258.

Cap. XVI. Der heilige Ort 198—210.

1) Geschichte 198—202. 2) Religiöse Bedeutung des Heiligthums 202—210.

Cap. XVII. Die heilige Zeit 210—222.

1) Geschichte 211—214. 2) Religiöse Bedeutung des Festkreises nach A. 214—222.

Cap. XVIII. Die heiligen Handlungen 222—258.

1) Gebet, Gelübde, Reinigungen 224—226. 2) Sakramente 226—229. 3) Geschichte der Opfer 229-232. 4) Eintheilung nach Form und Inhalt 232—241. 5) Religiöser Gedanke in den Opfern 241—254. 6) Vollständige Ausprägung des Opferkultus 254-258.

B. Die religiösen und sittlichen Anschauungen dieser Zeit 259—480.

I. Die Voraussetzungen des Heils 259—401.

a) Lehre von Gott und Welt 259-347.

Cap. XIX. Einheit Gottes und Partikularismus 259—270.

1) Der einzige Gott Israels 259—261. 2) Der Partikularismus der Gottesidee 261—265. 3) Einheit Gottes 265—268. 4) Einheit und Fülle 268—270.

Cap. XX. Gottes Persönlichkeit und Geistigkeit 270—279.

1) Gott persönlich 270--271. 2) Vermenschlichung des Gottesbegriffs 271—277. 3) Gott geistig 277—279.

Cap. XXI. Gottes Offenbarung und Namen 279—296.

1) Erkennbarkeit und Offenbarung Gottes 280—283. 2) Bedeutung der Namen Gottes 283-286. 3) Namen Gottes im Mosaismus 286—296.

Cap. XXII. Wesen und Eigenschaften Gottes 296—312.

1) Gott der überweltliche 296—301. 2) Gott der heilige 301-304. 3) Sittliches Wesen Gottes 304—309. 4) Gott seinem Gegensatz gegenüber 309—312.

Cap. XXIII. Gott und Welt 312—330.

1) Schöpfung 312—319. 2) Erhaltung 319—320. 3) Regierung der Natur 320—323. 4) Regierung der persönlichen Wesen 323—330.

Cap. XXIV. Engel 330—347.

1) Geschichte dieser Vorstellung 330—333. 2) Wesen und Thätigkeit der Engel 333—335. 3) Der Engel des Herrn 335—337. 4) Rangordnung, Namen der Engel, Keruben, Serafen 337—347.

b) Lehre vom Menschen und der Sünde 347—401.

Cap. XXV. Der Mensch 347—370.

1) Der Mensch als Naturwesen 347—356. 2) Der Mensch als persönliches Wesen 356—360. 3) Die Idee des Menschen, Unsterblichkeit 360—370.

Cap. XXVI. Die Sünde 370—391.

1) Das Böse ausserhalb der Menschheit 370—375. 2) Ursprung und Wesen menschlicher Sünde 375—382. 3) Allgemeinheit und Stufen menschlicher Sünde 382—386. 4) Gestalten und Namen der Sünde 386—389. 5) Schuld und Schuldbewusstsein 389—391.

Cap. XXVII. Der Tod und der Todeszustand 391—401.

1) Der Tod als Naturvorgang und als Strafe 392—396. 2) Zustand nach dem Tode 396—401.

II. Gegenwart des Heils 401—454.

Cap. XXVIII. Der Bund 401—410.

1) Wesen eines Bundes 402—404. 2) Die einzelnen Bundschliessungen 404—407. 3) Grundidee des mosaischen Bundes 407—410.

Cap. XXIX. Gerechtigkeit, Gnade, Glaube 410—423.

1) Gerechtigkeit in Israel 410—413. 2) Gerechtigkeit aus Gnaden 413—417. 3) Gerechtigkeit aus Glauben 417—420. 4) Glaube und Gesetz 420—423.

Cap. XXX. Sittengesetz 423—436.

1) Das Ideal der Sittlichkeit in den Gestalten des A. T. 423—427. 2) Die alttestamentliche Sittlichkeit als Gebot 427—432. 3) Weitere gesetzliche Ausbildungen des Dekalog 432—436.

Cap. XXXI. Ceremonialgesetz 436—446.

1) Allgemeine Bedeutung 436—438. 2) Das Unheilige an den Naturvorgängen 438—441. 3) Der Missbrauch der Natur 441—442. 4) Speisegebote 442—446.

Cap. XXXII. Versöhnungslehre 446—454.

1) Möglichkeit der Versöhnung 446—449. 2) Wirklichkeit der Versöhnung 449—451. Zusatz: Die Schranken der mosaischen Gegenwart des Heils 451—454.

III. Zukunft des Heils 454—480.

Cap. XXXIII. Die Aussagen der mosaischen Zeit über eine Vollendung des Heils 454—473.

1) Allgemeines Wesen dieser Aussagen 455—456. 2) Segen Jaqobs 456—463. 3) Die Verheissungen des Königthums 463—465. 4) Die Weissagungen aus der späteren Zeit dieser Periode, bei B. C. 465—471. Zusatz: Der Segensspruch Bileams 472—473.

Cap. XXXIV. Die Realweissagungen des Mosaismus 474—480.

1) Allgemeine Bemerkungen 474—475. 2) Die Realweissagungen in Geschichte und Sage 475—477. 3) Die Weissagungen in den religiösen Gestalten der mosaischen Zeit 477—479. 4) Die Weissagung in den religiösen Formen dieser Zeit 479—480.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

A. Einleitung in die biblische Theologie überhaupt.

CAPITEL I.

Die biblische Theologie unter den theologischen Disciplinen.

1. Namen und Begriff der biblischen Theologie.

Der Name „biblische Theologie" ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Seiten der theologischen Wissenschaft beigelegt. Man hat mit ihm eine volksthümliche Darstellung des Christenthumes bezeichnen wollen im Gegensatze zu der kirchlich schulmässigen; so fasst Storr den Ausdruck und bei sonst völlig verschiedener Anschauung auch Bahrdt; so ist er in der Praxis des Pietismus noch jetzt gebräuchlich. Oder man bezeichnete mit dem Namen genauer die urchristliche Glaubenslehre, in ihrem Unterschiede von der späteren kirchlichen Weiterbildung der Lehre.[1]) Oder man wollte im Gegensatze zu einer Vernunfttheologie den Offenbarungscharacter des Christenthums in dem Worte betonen, etwa wie jetzt der Ausdruck „bibelgläubig" zur Bezeichnung einer bestimmten Auffassung von der Offenbarung geworden ist. Oder endlich man verstand unter biblischer Theologie eine Sammlung biblischer Beweisstellen für die wichtigeren Abschnitte der kirchlichen Glaubenslehre; in diesem Sinne sind die Arbeiten eines Weissmann und Schmid gemeint.[2])

[1]) So Büsching, Crusius, Gruner, Böhme etc. [2]) Vgl. zu allem vorhergehenden Baumgarten-Crusius Grundzüge d. bibl. Th. etc. § 8.

Im Gegensatze zu diesen Gebrauchsarten des Wortes verstehen wir unter biblischer Theologie diejenige theologische Wissenschaft, welche die Offenbarungsreligion im Zeitalter ihres Werdens geschichtlich darzustellen hat. Wir wollen beschreiben, wie die vollkommene Religion sich während der Entstehung unserer biblischen Urkunden in dem israelitischen Volke zu ihrer Vollendung hin entwickelt hat. Gegenstand der biblisch-theologischen Aufgabe sind die religiös-sittlichen in den heiligen Büchern enthaltenen Anschauungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem innern lebendigen Zusammenhange.

Die Aufgabe der biblischen Theologie ist also eine rein geschichtliche Darstellung, deren Quellen die biblischen Bücher sind. Nicht das ist die Frage, wie sich dem evangelischen Christen im Zusammenhange der kirchlichen Entwicklung das Christenthum als seine Religion gestaltet. Es handelt sich einzig darum, wie auf den verschiedenen Stufen des religiösen Lebens in Israel bis zum Schlusse des Zeitalters der Apostel die Religion zum Ausdruck gekommen ist. Und so können wir auch keineswegs wie die alte Kirche ohne Weiteres voraussetzen, dass der religiös-sittliche Stoff, auf den wir treffen, überall ein gleichförmiger oder auch nur ein gleich vorzüglicher sein müsse. Ob und wie weit das der Fall sei, das können wir erst am Ziele der Arbeit beurtheilen, nachdem aus rein geschichtlicher Prüfung der verschiedenen Entwicklungszeiten ein sicheres Ergebniss über den jeweiligen religiös-sittlichen Standpunkt sich ergeben hat.

Aber indem wir von einer Darstellung der „Offenbarungsreligion" sprechen, sagen wir damit schon aus, dass es ein in sich zusammenhängender einheitlicher Stoff ist, der behandelt werden soll. Wir wollen nicht verschiedene Religionsformen, die bloss räumlich, äusserlich zusammenhängen, nebeneinander beschreiben, — sondern eine Religion durch verschiedene Stufen ihrer Entwicklung hindurch, welche also organisch, innerlich verbunden sind. So muss in der Darstellung jedes Glied in das vorige zurückgreifen, ein gemeinsamer Faden lebendigen Werdens muss Alles verbinden, — die Darstellung muss nicht bloss geschichtlich, sondern auch „genetisch" sein.

Auf den Namen „biblische Theologie" legen wir kein besonderes Gewicht. Doch hat er sich einmal durch Gabler, Schmid,

Oehler Geltung verschafft, — und immerhin scheint er uns dem andern Namen „biblische Dogmatik“ vorzuziehen, welchen de Wette und Hagenbach in Schutz nehmen. Zwar nicht weil, wie Baumgarten-Crusius meint, durch den Namen Dogmatik das „Verschiedenartige, Wechselnde, kurz das Menschliche“ in dem Stoffe dieser Wissenschaft bezeichnet würde, — denn dieses Bedenken ist durch die neuere Anwendung des Wortes beseitigt. Aber schon desshalb, weil Dogmen, festgeltende Lehrsätze überhaupt in der Schrift nicht häufig vorkommen, — sodann, weil wir das religiöse und das sittliche Leben zusammenhängend und gemeinsam schildern wollen, — endlich weil der Begriff der Dogmatik eine einheitliche Zusammenfassung der gesammten religiösen Anschauungen der Bibel fordern würde. Der Name wird desshalb, wenn er überhaupt Anwendung finden soll, auf solche Arbeiten zu beschränken sein, welche wie das Werk von Lutz eine „systematische Darstellung“ der biblischen Religionsbegriffe beabsichtigen. Mit Recht unterscheidet Lutz (S. 6) darum seine Aufgabe von der der biblischen Theologie, welche „einen ganz geschichtlichen Character habe.“ (Vgl. v. Cölln Bd. I. S. 6.)

2. Verhältniss der biblischen Theologie zur Auslegung.

Die biblische Theologie hängt zunächst unmittelbar mit der Schriftauslegung zusammen. Diese als grammatisch-historische liefert ihr die Kenntniss davon, was die einzelnen Schriftsteller der Bibel zu ihrer Zeit über religiöse und sittliche Dinge aussagen wollten, und in welcher Zeit der israelitischen Geschichte sie es aussagten. Erst so ist eine geschichtliche Darstellung möglich. Darum ist selbstverständlich auch die Kritik der biblischen Bücher, negative wie positive, in besonderem Sinne Grundlage unserer Disciplin. Allerdings liegt darin zugleich die Unmöglichkeit, die Aufgabe der biblischen Theologie in einer Weise zu lösen, welche allgemeine Zustimmung erwarten dürfte. Denn solange die Ergebnisse der Einleitungswissenschaft noch in ihren ersten Grundlagen immer auf's Neue bestritten werden, muss auch über die Entwicklung der biblischen Religion die Anschauung verschiedenartig sein. Ja selbst wo über die Grundsätze der

Kritik im Wesentlichen Uebereinstimmung herrscht, ist doch vieles Einzelne, vorzüglich in Betreff des Pentateuch und der Psalmensammlung ausserordentlich streitig. So folgt zuerst, dass die Aufgabe der biblischen Theologie nur so zu lösen ist, dass diejenigen zustimmen, welche über das Recht freier geschichtlicher Untersuchung der Quellen nicht zweifelhaft sind. Sodann dass auch unter diesen manche wichtige Punkte vorläufig streitig bleiben müssen, — dass also vielfach nur Wahrscheinliches, nicht Gewisses geboten werden kann. Aber einerseits wird ja doch nur eine Gesammtschilderung der religiösen und sittlichen Ideen grosser Zeiträume versucht, — wobei an sich viele Einzelfragen an Wichtigkeit verlieren. Andrerseits kann eine sorgfältige Entwicklung der Religionsgeschichte auch ihrerseits in manchen einzelnen Stücken fruchtbar für die Entscheidung der Einleitungsfragen werden.

3. Verhältniss zu den Arbeiten über biblische Lehrbegriffe.

Eine unmittelbare Vorarbeit für die biblische Theologie bilden auf Grundlage der Auslegung die Arbeiten, welche den Lehrbegriff einzelner besonders wichtiger Bücher oder Büchergruppen behandeln. Zusammengestellt mit den Arbeiten, welche einzelne Lehrpunkte durch sämmtliche biblische Bücher verfolgen, würden diese Schriften, wenn sie vollständig wären, fast die ganze erforderliche Arbeit schon liefern. Es wären die Einschlags- und Durchschlagsfäden gegeben, aus denen sich ohne Mühe das Gewebe der biblischen Theologie zusammenweben liesse. Aber wenn selbst auf dem Gebiete des Neuen Testamentes bei allen werthvollen Beiträgen hier noch mehr als eine bedenkliche Lücke auszufüllen bleibt, so ist für das Alte Testament kaum der schwache Anfang gemacht. So schliesst hier die Aufgabe der biblischen Theologie fast überall noch die selbstständige Erledigung der nächsten Vorarbeit ein.

4. Verhältniss zu der systematischen Theologie.

Indem die biblische Theologie den ursprünglichen Bestand der Offenbarungsreligion entwickelt, und damit den bleibenden

Grund alles Christlichen sowie das Richtmaass für jede kirchliche Lehr- und Sitten-Entwicklung, — tritt sie in einen engen und nothwendigen Zusammenhang mit der systematischen Theologie. Sie leistet, was schon Schleiermacher für die Glaubenslehre fordert, „eine grossartigere Form des Schriftbeweises, als einzelne Beweisstellen sie bieten können.“ Desto entschiedener ist ihr Unterschied von der systematischen Theologie zu behaupten, — und ihn zu betonen ist grade in der evangelischen Kirche am nothwendigsten, weil hier die Vermischung beider am nächsten liegt. Sind doch die ersten Versuche evangelischer Glaubenslehre unmittelbar auf einzelne biblische Lehrbegriffe gegründet, — Melanchthons loci wie Calvins institutio aus der Auslegung des Römerbriefes erwachsen. Es gehört zweifellos zu den wichtigsten und schwierigsten Aufgaben der neueren Theologie, die unklare Vermischung von biblischer Theologie und evangelischer Glaubenslehre zu beseitigen, welche in früherer Zeit eine unbewusste und selbstverständliche war, heute aber als bewusster Gegensatz gegen eine gesunde geschichtliche Auffassung der h. Schrift mit hochmüthiger Verkennung der Gedankenarbeit der Kirche und des menschlichen Denkens viel ungesunder und unberechtigter in der Form einer christlichen Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden wieder hervortritt. In dieser Beziehung ist das Auftreten einer selbstständigen Wissenschaft der biblischen Theologie allerdings von grundsätzlicher Bedeutung. Es liegt darin das Bekenntniss, dass der biblische Stoff erst vermittelt Grundlage des christlichen Bewusstseins sein kann, dass die altevangelische Voraussetzung der einfachen Uebereinstimmung von Bibellehre und kirchlichem Christenthum für das Bewusstsein der wissenschaftlichen Theologie unhaltbar geworden ist.

Der Unterschied beider Disciplinen ist zunächst in der Form begründet. „Der systematischen Theologie steht die biblische gegenüber, wie die historischen den philosophischen Wissenschaften“ (v. Cölln). Die systematische Theologie hat in wissenschaftlichem Zusammenhange das Glaubens- und Lebens-Bewusstsein des evangelischen Christen zu schildern, wie es auf Grund der vollendeten biblischen Entwicklung und der daran schliessenden kirchlichen Geschichte des Christenthums in ihm zum persönlichen Ausdruck kommt. Die biblische Theologie soll rein ge-

schichtlich zeigen, wie sich die wahre Religion innerhalb ihrer biblischen Werdezeit entfaltet hat, welche Glaubensanschauungen, welche sittlichen Begriffe in den einzelnen Zeiträumen dieser Entwicklungszeit in den Trägern der Religion in Israel vorhanden waren.

Der Unterschied ist aber ebensowohl im Inhalt begründet. Was die biblische Theologie als Glaubens- und Sitten-Anschauungen einer einzelnen biblischen Entwicklungszeit nachweist, ist damit noch keineswegs als christliche Glaubens- oder Sittenlehre erwiesen. Zunächst ist es nur ein Glied in dem religiösen Entwicklungsgange, welcher zu der Vollendung der Religion im Christenthume führt. Nun liegen nach den Gesetzen organischer Entwicklung wohl in jeder gesunden Entwicklungsstufe schon die folgenden verborgen, — aber auch nur verborgen, keimartig. Und so ist auch in dem Ergebnisse jeder Periode der biblischen Religionsentwicklung schon der Keim zu der letzten und höchsten vorhanden, — aber auch nur der Keim. Und nur der wissenschaftliche Kenner geschichtlicher Lebensentfaltung kann den Keim und seine Beziehung zu der späteren Blüthe und Frucht erkennen, niemals die oberflächliche Vergleichung.

So ist keine Glaubens- und Sitten-Lehre im Alten Testamente schon christlich. Ein Resultat der alttestamentlichen Theologie könnte also Grundlage der systematischen Theologie immer erst werden, nachdem seine christliche Weiterentwicklung erkannt ist, also durch Vermittlung der neutestamentlichen Theologie. Zwar ist überall der Geist derselben Religion; es giebt keine einzige christliche Anschauung, die nicht ihre Wurzeln schon im Alten Testamente hätte. Aber sofern sie noch alttestamentlich ist, — also wie sie sich aus der alttestamentlichen Theologie ergiebt, — ist sie eben noch nicht zum Christenthum entwickelt, noch nicht christlich; es giebt keine einzige alttestamentliche Anschauung, die nicht durch das Christenthum in ein neues Licht getreten, also erst vollendet wäre. Es ist betrübend zu sehen, wie man z. B. die Darstellung alttestamentlicher Sittlichkeit in der Genesis oder den Kriegspsalmen verfälscht, um eine Gleichförmigkeit mit der Sittlichkeit dessen hervorzukünsteln, der seinen Jüngern „nicht den Geist des Elias“ brachte, — oder wie man gradezu das Höchste in der christlichen Sittlichkeit verdunkelt,

damit es nicht von der Sittlichkeit einer früheren Zeit zu sehr absteche.

So könnte also nicht die biblische Theologie als solche, sondern höchstens die neutestamentliche Theologie sich inhaltlich mit der systematischen decken. Alttestamentliche Ergebnisse, ohne durch die Vermittlung des Christlichen hindurchgegangen zu sein, können für die christliche Glaubens- und Sitten-Lehre nie beweisen. Aber auch die Resultate der neutestamentlichen Theologie decken sich nicht mit denen der evangelischen Glaubenslehre und Ethik. Denn auch im Neuen Testamente stellt sich die Offenbarungsreligion in einer Mannigfaltigkeit von Persönlichkeiten dar, deren persönliche Besonderheit keinen Anspruch machen kann, für alle Zeiten maassgebend zu sein. Bei aller Einheit des Glaubens im Neuen Testamente kann doch nur Absichtlichkeit die Mannigfaltigkeit der Lehrbegriffe übersehen. — Und auch im Neuen Testamente stellt sich das unmittelbar religiöse und sittliche Bewusstsein nur so dar, wie es hindurchgegangen ist durch die Vermittlung der Zeitvorstellungen, der Erziehung, der besonderen Art zu denken. Und die neutestamentliche Theologie hat ja nicht das, was in allen diesen Mannigfaltigkeiten gemeinsamer religiös-sittlicher Gehalt ist, sichtend aufzufinden, sondern hat zu schildern, wie derselbe unter den besonderen vorliegenden Verhältnissen sich wirklich zu religiösen und sittlichen Anschauungen gestaltet hat. — Endlich aber ist der Geist, der durch alle Verirrungen hindurch das Leben der Kirche trägt und aus den biblischen Keimen Früchte gebildet hat, weder zu verachten noch zu bekämpfen, und die Arbeit von Jahrtausenden auf den Gebieten des Geistes lässt sich nicht durch einen Machtspruch „bibelgläubiger“ Einseitigkeit wegbannen.

So ist die biblische Theologie auch ihrem Inhalte nach von der systematischen verschieden. Aber sie bleibt die nothwendige Vorbedingung derselben, und ihr unentbehrliches Maass, damit nicht das Glaubensbewusstsein der Kirche wie des Einzelnen in Bahnen abweiche, die nicht mehr auf dem Wege der vollkommenen Religion der Offenbarung liegen.

5. Stellung der biblischen Theologie in der historischen Theologie.

So tritt die biblische Theologie durchaus in den Kreis der geschichtlichen Theologie ein. Innerhalb desselben aber trennt sie sich wiederum von selbst von der Seite dieser Wissenschaft, welche auf Grund der schon vollendeten Offenbarungsreligion zu zeigen hat, wie die christlichen Grundgedanken allmählig zu kirchlich geltenden Dogmen geworden sind, und welcherlei Schicksale die von dem Christenthume berührten Gemeinen und Völker als christliche innerhalb der allgemein menschlichen Geschichte erfahren haben, — also von der Dogmen- und Kirchengeschichte.

Freilich würde sie für uns nur einen einzelnen Abschnitt in der ersteren bilden, wenn wir nicht in Jesus den Christus sähen, also in seiner persönlichen Erscheinung und den von ihm unmittelbar ausgehenden religiösen Lebensentfaltungen die vollkommene Erscheinung des religiös-sittlichen Lebens glaubten, — wenn wir also nicht die biblische Zeit als die vollkommne Offenbarung des Geistes betrachteten, welcher erlösend und versöhnend die Menschen zur innern Einheit mit Gott führt, des heiligen Geistes. Könnten wir in der weiteren Entfaltung der christlichen Kirche eine regelmässige, gleichmässig zunehmende, Fortsetzung der biblischen Gesammtentwicklung sehen, so wäre die biblische Theologie der erste Abschnitt der Dogmengeschichte, — die Bibel nur der Beginn des christlichen Schriftthums. Und zu einem solchen Ergebniss könnte an sich ebensowohl die klar durchgeführte catholische Anschauung von dem unfehlbaren auch neue religiöse Erkenntniss erzeugenden Geiste der Kirche, — als der Glaube an die ausschliessliche Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen gelangen. Aber selbst eine unbefangene nichtchristliche Geschichtsanschauung wird schwerlich leugnen, dass der kirchlichen Entwicklung gegenüber die biblische Stufe des Christenthums die „classische" sei. Und für den evangelischen Christen ist es an sich ohne Zweifel, dass alle spätere kirchliche Entwicklung nur Ausgestaltung und Entfaltung dessen ist, was als unmittelbar Lebendiges, als Erscheinung, ein für alle Mal in der Bibel religiös offenbart ist. Ihm ist die Bibel nicht bloss der Anfang, sondern zugleich das classische Maass alles

christlichen Schriftthums, die biblische Theologie Beschreibung der vollkommnen, vorbildlichen Entwicklung, an welcher alle spätere kirchliche Arbeit zu messen ist.

So tritt die biblische Theologie in engeren Zusammenhang mit den Fächern der geschichtlichen Theologie, deren Gegenstand die Entwicklung des Volkes der wahren Religion bis zu ihrer christlichen Vollendung bildet. Sie theilt sich in dieses Gebiet zuerst mit der „Geschichte des Volkes Israel“.[1]) Sie verhält sich zu derselben wie die Geschichte der Dogmen und der Sittenlehre zur Geschichte der christlichen Völker. An sich nun kann in eine grossartig angelegte Geschichte Israels auch die Darstellung der Geschichte seiner Religion mit eingeflochten werden, — und ihren Grundzügen nach kann sie darin kaum fehlen. Aber wie neben der Volksgeschichte der Griechen der Geschichte griechischer Kunst ein besonderer Platz gebührt, weil auf diesem Gebiete des geistigen Lebens das griechische Volk urbildlich geworden ist, — wie neben der Volksgeschichte Roms die Geschichte des römischen Rechts einen besondern Platz einnimmt, weil darin die urbildliche That römischen Volksgeistes liegt, — so fordert neben der Geschichte des Volkes Israel die Geschichte seiner Religion eine besondere Behandlung, weil in diesem Volke die aus dem Gottesgeiste gewirkte Entwicklung zu der vollkommenen Religion stattgefunden hat, weil Israel das Volk der Religion ist. Naturgemäss wird biblische Theologie und Geschichte Israels sich in manchen Punkten berühren, denselben Boden betreten müssen, weil Männer und Zeiten, welche für die Volksgeschichte Israels besonders hervortreten, meistens auch für die Religionsgeschichte desselben besondere Bedeutung haben. Aber die Grenze beider Gebiete wird doch leicht und sicher zu ziehen sein. Die biblische Theologie hat Alles zur Seite zu lassen, was sich nur auf die Geschichte Israels als eines einzelnen bürgerlichen Gemeinwesens innerhalb der staatlichen Verhältnisse der übrigen Völker bezieht, ferner Alles, worin seine bürgerliche Entwicklung

[1]) Das grosse Geschichtswerk von H. Ewald, ein Denkmal staunenswerthen Fleisses und Scharfsinnes, umfasst in seiner grossartigen Anlage auch die Religion und die Lebensverhältnisse des alten Israel, und ist darum für unsre Aufgabe vielfach herbeizuziehen. Doch ist für alles genauere Religionsgeschichtliche auch bei Ewald nach der Gesammtaufgabe, die er sich gestellt, kein Platz.

von derjenigen anderer Völker nicht abweicht, nicht durch die Eigenthümlichkeit seiner Religion bestimmt wird. Und überall wo die Bindeglieder des religiösen und bürgerlichen Lebens in Frage kommen, entnimmt die biblische Theologie ihre Aussagen einfach als Lehnsätze aus der Geschichte Israels.

Die biblische Theologie theilt sich ferner in ihr besonderes Gebiet mit der biblischen Archäologie. Auch diese freilich kann in eine Geschichte Israels eingeschlossen werden; aber sie wird darin doch immer von selbst zu einem Einzelgebiete werden, wie ja auch in dem Werke Ewalds die „Alterthümer" als ein besonderer Abschnitt behandelt sind. Aufgabe dieser Wissenschaft ist es, eine Anschauung von den gesammten hebräischen Lebensverhältnissen zu geben, — den wechselnden wie den sich gleich bleibenden, — wie sie sich in dem Zeitraume der biblischen Geschichte in dem Volke der Religion gebildet haben. So hat sie zunächst die Gestalt des Landes zu zeichnen, unter deren Einfluss sich dieses Volk entwickelte, sodann die Zustände des Hauses, der Gesellschaft zu beschreiben, die Beschäftigungen des häuslichen und öffentlichen Lebens, die Genüsse und Bedürfnisse, die Rechtszustände, die sittliche Durchschnittsstufe jeder Zeit, die Formen der häuslichen und öffentlichen Gottesverehrung. Sie theilt also eine nicht geringe Anzahl von Gegenständen mit der biblischen Theologie, vor Allem das Gebiet der Sittlichkeit, des Gottesdienstes. Aber auch hier ist die Grenze beider Wissenschaften eine einfache und klare. Die in jeder Stufe als Vorbild aufgestellten Grundsätze auf dem Gebiete der Sittlichkeit gehören der biblischen Theologie an, die bloss beschreibende Darstellung des Verhältnisses der wirklichen Sittlichkeit zu diesem Vorbilde durchaus nur der Archäologie. Die religiösen Gedanken in der öffentlichen Gottesverehrung, die Glaubensbeziehungen, welche sich in den mannigfaltigen Formen des Gottesdienstes Ausdruck schaffen, sind allein Gegenstand der biblischen Theologie. Dagegen die Darstellung des äussern Hergangs, der Mittel ihn hervorzurufen, der feineren Unterscheidungen in der Form der Gebräuche, Einrichtungen, Rechte, Pflichten ist durchaus Sache der Archäologie. Und wenn es nöthig ist, die äussere Form zu besprechen, um über die ihr zu Grunde liegenden religiösen Gedanken ein Urtheil zu gewinnen, hat die biblische

Theologie die Resultate der Archäologie als Lehnsätze aus derselben zu entnehmen.

In diesen drei Wissenschaften aber, der Geschichte Israels, der hebräischen Archäologie und der biblischen Theologie ist die geschichtliche Kenntniss von der Entwicklungszeit der Offenbarungsreligion in Israel abgeschlossen. Kein anderes Gebiet geistigen Lebens ist im Volksthume Israels so eigenthümlich und grundlegend hervorgetreten, dass es eine gesonderte wissenschaftliche Behandlung erforderte. Rechtsgeschichte, Verfassungsgeschichte, Kunstgeschichte Israels lassen sich ohne Schaden im Zusammenhange der Volksgeschichte und Archäologie behandeln.

6. Stellung der biblischen Theologie im Ganzen der Theologie.

So hat die biblische Theologie ihr wohlbegrenztes Gebiet im Zusammenhange der einzelnen theologischen Lehrfächer, und sie ergiebt sich als einer der unentbehrlichsten Theile der theologischen Wissenschaft. Erst in ihr erhält die Arbeit der Auslegung und Kritik ein abschliessendes Ergebniss, an welchem sich zugleich ihre Gesundheit und Gründlichkeit erproben lässt. Sie bahnt den Weg zu der systematischen Theologie, indem sie das wahre Wesen des ursprünglichen Christenthums aufzeigend jeder Glaubens- und Sittenlehre, welche christlich sein will, ihre bestimmten Grenzen zeigt und Bestätigung ihres christlichen Standpunktes bietet. Sie leitet als geschichtliche Darstellung des vollkommnen und urbildlichen Entwicklungsganges der wahren Religion die Geschichte der Entwicklung des Christenthums ein, und giebt den richtigen Maassstab für die Beurtheilung des Werthes jeder späteren kirchlichen Gestaltung. So ist sie gleichsam das Herz der theologischen Wissenschaft, welches den Lebenssaft aus der quellenforschenden Arbeit in einen grossen Mittelpunkt sammelt, um ihn in die Adern einströmen zu lassen, welche das theologische Leben der jedesmaligen kirchlichen Gegenwart vermitteln. Aber diese Stellung hat sie nur als Ganzes. Ein einzelner Theil derselben, wie die alttestamentliche Theologie, hat nur in diesem Ganzen diese Bedeutung. Losgerissen von der Gesammtentwicklung, also auch von der letzten Vollendung, wäre

die alttestamentliche Theologie nur ein schlechter Maassstab für christlichen Glauben und christliche Sitte. Und wo man diese Wahrheit in frommer Selbsttäuschung verkennt, da muss man entweder der geschichtlichen Wahrheit in Betreff des Alten Testamentes zu nahe treten, um es auf den christlichen Standpunkt zu heben, — das geschieht meistens in dogmatischen Fragen. Oder man muss, was allerdings viel bedenklicher ist, die Reinheit des christlichen Standpunktes verdunkeln, um ihn dem alttestamentlichen gleich zu stellen, — wie das häufig in sittlichen Fragen geschieht.

CAPITEL II.

Quellen der biblischen Theologie.

1. Abweisung der nachchristlich-jüdischen Literatur und des in den jüdischen Secten gebildeten Religionsgehaltes.

Als eigentliche und unmittelbare Quellen der biblischen Theologie können nur die Schriften betrachtet werden, welche den Canon des Alten und Neuen Testamentes bilden. Denn, — auch wenn wir auf den Namen „biblisch“ kein weiteres Gewicht legen, sondern nur auf den uns vorgesetzten Zweck selbst sehen, — es handelt sich um eine Geschichte der Entwicklung der Offenbarungsreligion, nicht etwa um eine Geschichte aller religiös-sittlichen Erzeugnisse des jüdischen Volksgeistes.

Darum scheidet sich für uns zunächst das gesammte jüdische Schriftthum aus, welches in dem nachchristlichen Zeitalter auf dem Boden des dem Christenthum fremd gebliebenen Israel erwachsen ist. So hat die talmudische Entwicklung mit unsrer Aufgabe Nichts zu thun. Sie ist eine gelehrte und künstliche Bearbeitung und Weiterbildung des religiösen, vor allem aber des gesetzlichen Stoffes, welchen das Alte Testament bietet. Und zwar ist sie von einem Geiste beseelt, welcher dem als ein unrichtiger gelten muss, für welchen Jesus der Vollender der Offenbarungsreligion ist. Nicht die widerchristliche Fortbildung des Judenthums im Talmud, sondern die neutestamentliche Vollendung der

alttestamentlichen Religion gehört in eine biblische Theologie. Nur rein äusserlich für die Auslegung des Neuen Testamentes kann die Herbeiziehung des Talmud von Wichtigkeit sein.

Ebensowenig können uns die jüdische Mystik und Theosophie beschäftigen, welche in den Werken der kabbalistischen Richtung ihren vollkommensten Ausdruck finden. Zwar liegt ein Zug zur Mystik wie in jeder gesunden Religion so auch im Alten Testamente, und mystisch kann man schon die Richtung der Essäer nennen, von denen gleich geredet werden soll. Aber die eigentlich jüdische Mystik folgt doch noch ganz andern Antrieben fremder Art und steht ganz ausserhalb der Entwicklungsgeschichte der biblischen Religion. — Und die theosophische Richtung, so spät sie auch in den kabbalistischen Hauptwerken zum Ausdruck gekommen ist, ist freilich in ihren Ursprüngen alt, wie die Targumim und die Apocalypsen des ersten christlichen Jahrhunderts zeigen. Aber auch sie steht in ihrer Vollendung völlig ausserhalb der biblischen Entwicklung und ihre Anfänge können wohl dazu dienen, das Zeitalter, in welchem das Christenthum ward, verstehen zu lehren und darum mittelbar zur Erläuterung der biblischen Theologie dienen, — aber sie können niemals wirkliche Quellen derselben werden.

Am ersten noch könnte der Religionsgehalt in Betracht kommen, der in den jüdischen Secten entwickelt ist. Zwar von den Samaritanern wäre ganz abzusehen, die, soweit sie überhaupt eigenthümlich sind, vollständig fremd in dieser ganzen Entwicklung stehen und gar keinen Einfluss auf ihren Gang geäussert haben.[1]) Aber die drei Schulen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer haben ja ihre Stellung gerade in dem wichtigsten Zeitpunkte der Entwicklung der Offenbarungsreligion und haben bedeutende Wirkung auf die Zeit gehabt, aus welcher das Christenthum sich erhob. Dennoch können auch die Aussagen über sie nicht in dem Sinne

[1]) Vgl. über sie °Gesenius de theol. Samaritanorum ex fontibus ineditis 1822. Anecdota or. I. Carmina Samaritana 1824. **Ewald** Gesch. d. Volkes Israel Bd. IV, 277 ff. **Petermann** Reisen im Orient, Leipz. 1860, Bd. I, 269—292. **Heydenheim** deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik, 1861, Nr. I, 9 ff. 78 ff. Nr. II, 279 ff. 1862, Nr. III, 374 ff. 408 ff. Nr. IV, 563 ff. Ausserdem die bei Ewald angeführten Schriften von °Bargès, °George Grove Nabloos and the Samaritains, 1861, °A. P. Stanley lectures on the history of the Jewish Church.

eigentlicher Quellen benutzt werden. Denn auch wenn wir mehr und sichreres von ihnen wüssten, als es der Fall ist, könnten sie doch nur in sofern in Betracht kommen, als sie uns das Jahrhundert Jesu und seine religiösen Voraussetzungen verstehen lehren. Die biblische Religion haben sie weder in dem Sinne weitergebildet, dass das Christenthum durch sie irgend erklärlich würde, noch in dem Sinne, dass sie die alttestamentliche Entwicklungsstufe wirklich dem Inhalt nach bereichert hätten. Die alttestamentliche Theologie hat sie anhangsweise in's Auge zu fassen, um zu sehen, wohin vom alttestamentlichen Boden aus die menschliche Entwicklung in Israel strebte. Die neutestamentliche Theologie hat sie genauer zu betrachten, um den Boden zu verstehen, in welchen das Christenthum eingesenkt ward, welcher also auch Vieles an seiner sinnlichen Erscheinung erst völlig erklärt.

2. Abweisung der hellenistischen Entfaltung jüdischer Religion.

Ganz dasselbe gilt von den Zeugnissen derjenigen Entwicklung jüdischer Religion, welche in der alexandrinischen Religionsphilosophie ihren eigentlichen Höhepunkt gefunden hat, — aber in grösserer oder geringerer Ausbildung weit über die Gemeinen der Zerstreuung ja auch in Palästina über die Rabbinenschulen pharisäischer Richtung verbreitet war, einer Entwicklung, von welcher uns auch die Schriften des Josephus eine freilich wenig ausgeprägte Abart zeigen. Quellen der biblischen Theologie können diese Zeugnisse nicht sein. Denn die Vertreter dieser Richtung setzen die alttestamentliche Stufe der Religion als ein abgeschlossenes Heiligthum voraus, und was sie trotzdem mit Hülfe einer willkührlichen Schriftauslegung Neues hinzubringen, das ist nicht Fortbildung im Geiste der Offenbarung, nicht Ueberleitung zum Christenthum, sondern Fremdartiges, unlebendig mit dem alten Stamme verbunden, zum Theil seinem wahren Leben gradezu widersprechend, — von der alten Geistesfülle und Kraft religiösen Lebens matt und blass sich abhebend. Auch diese Schriften also gehören nur anhangsweise zur alttestamentlichen Theologie, um die religiöse Mannigfaltigkeit des Volksgeistes in Israel verstehen zu lehren, — sie sind dagegen als Vorbereitung

auf die Darstellnng des neutestamentlichen Lehrgehaltes, also als Einleitung in die neutestamentliche Theologie, unentbehrlich.

Wollte man das bisher berührte Schriftthum auch an dem bezeichneten Orte nicht berücksichtigen, also es überhaupt übersehen, so müsste man die Religion Israels ganz ungeschichtlich von dem Boden seiner Volksentwicklung losreissen, müsste sie zu einem im schlechten Sinne des Wortes Uebernatürlichen machen, welches fremdartig ohne Werden und Leben von Aussen diesem Volke von Zeit zu Zeit mitgetheilt wäre. Man könnte dann überhaupt nicht mehr von einer Geschichte der vollkommnen Religion reden. Wollte man es aber als Quelle der biblischen Theologie ansehen, so würde man die Religion der Offenbarung zu einer blossen Aeusserung der Volksthümlichkeit Israels machen, würde den heiligen Geist der die treibende Kraft der wahren Religion ist zum Volksgeiste Israels abschwächen, würde Alles das zu der wahren Religion zählen, was das Volksleben in Israel an religiösem und sittlichem Stoffe hervorgebracht hat. Man würde vergessen, dass es keinem Volke gegeben ist, auf dem Gebiete, welches es zu besondrer Meisterschaft ausgebildet hat, fortdauernd gesund und schöpferisch fortzuschreiten, dass Zeiten der Abweichung von dem höchsten Ziel, und nach Erreichung desselben Zeiten des Sinkens nirgends fehlen, — und dass auf diesem Herzgebiete menschlichen Lebens, wo das göttliche Leben offenbarend einströmt, diese Regel noch in ganz besonderem Sinne Anwendung finden muss.

3. Stellung der „Apocryphen."

Am ersten könnten als Quellen für unsre Aufgabe neben den canonischen Schriften die Bücher in Betracht kommen, welche man am einfachsten als Apocryphen zusammenfasst, sowohl die welche im Sprachgebrauch der Kirche gewöhnlich so genannt werden, als die, welche in den ersten christlichen Zeiten in jüdischen und christlichen Kreisen vielfach heilig gehalten wurden, und welche meistens den prophetischen Büchern des Alten Testamentes und den Evangelien sowie der Apocalypse des Neuen Testamentes verwandt sind. Schon ihre kirchliche Geltung scheint sie zu solchem Gebrauche zu befähigen. Doch sind sie in sich

zu verschiedenartig, um ohne Weiteres mit einander besprochen zu werden.

Am leichtesten erledigt sich die Frage in Betreff der Bücher, welche sich dem Neuen Testamente anschliessen.[1]) Zwar sind manche derselben nicht grade viel jünger als einige Bücher welche noch im Canon des Neuen Testamentes Platz gefunden haben. Aber theils zeigen sie die Einseitigkeiten, vorzüglich der judenchristlichen Richtung, welche schon das Neue Testament im Keime erkennen lässt, durchaus sectenhaft weiter entwickelt. Theils bilden sie die an sich jeder jungen Religion eignende Neigung zur Verherrlichung ihrer Entstehungsgeschichte zu grober Wundersucht aus, welche oft nicht einmal von einem reinen und gesunden sittlichen Sinne getragen wird; sie zeichnen vorzüglich in dem Kreise der Kindheitsgeschichte Jesu und der seinem Tode folgenden Geschichte stets das Geistige fleischlich, wollen das was nur geglaubt werden kann in sehr äusserlicher Weise in den Kreis des Wissens, der sinnlichen Erfahrung herabziehen. Oder endlich sie schliessen sich ganz an das Schriftthum der ersten Kirchenlehrer an und werden so nicht mehr Quelle für die Religion der Bibel, sondern für die lehrbildende Thätigkeit der Kirche. Alle diese Bücher kommen wohl hervorragend in Betracht für die wichtige Frage nach der Entstehung der altcatholischen Kirche, — für die biblische Theologie gar nicht.

Auch über diejenigen Bücher ist das Urtheil nicht schwer, welche unter der Kunstform der Apocalypsen aus hebräisch frommem Sinne in dem Jahrhundert der Entstehung des Christenthums und zum Theil früher geschrieben sind, und welche zum grossen Theil im höchsten Ansehn bei Juden und Christen standen.[2]) Von

[1]) Zu dieser Literatur und ihrer Textgeschichte vgl. **Hofmann** in Herzogs Realencyclopädie unter „Pseudepigraphen des Alten Testamentes und Apocryphen des Neuen Testamentes" 1860. Später **Constantin Tischendorf** apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis item Mariae dormitio (add. suppl.) 1866. [2]) Vgl **Dillmann** in Herzogs Realencyclopädie unter „Pseudepigraphen des Alten Testamentes." — Ueber Henoch Dillmann's Uebersetzung 1853. Zu der jüdischen Sibylle vgl. **Ewald** Abhandlung über Entstehung und Werth der sibyll. Bücher 1858, Hilgenfeld jüdische Apocalyptik 1857. S. 51 ff. **Fr. Bleek** über Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung sibyll. Orakel (theol. Zeitschr. v. Schleierm., de Wette, Lücke, 1819. 1. 120 146. 1820. 2. 172—239). Rich. Volkmann de oraculis Sibyllinis Lips. 1853. Reuss les Sibylles chrétiennes. Ausgaben von Friedlieb 1852, von Alexandre

dem Gebrauch der Erbauung schliesst sie ihr dunkler und mystischer Character völlig aus. Als Ausprägungen des reinen alttestamentlichen Lehrgehaltes können sie schon desshalb nicht gelten, weil sie nicht mehr unmittelbar prophetische Gewissheit geben, sondern schriftgelehrtes Grübeln über schwierige Punkte des alttestamentlichen Lehrgehaltes und weil sie ein fremdartiges Gebäude von Theosophie und Naturphilosophie in die Einfachheit biblischer Religion hineinbringen. Nur anhangsweise können sie bei einzelnen Lehrpunkten die Richtung bezeichnen, welche das religiöse Bedürfniss in dem gläubigen Israel der nachcanonischen Zeit nahm. Für die Entwicklung neutestamentlicher Lehre dagegen, soweit sie wirklich theologisch ausgeprägt ward, sind diese Bücher von höchster Bedeutung, also unentbehrliche Einleitung zur neutestamentlichen Theologie.

Am ersten könnte streitig sein, ob nicht die Bücher als Quellen der alttestamentlichen Theologie in Frage kommen, welche man im gewöhnlichen Sprachgebrauche Apocryphen zu nennen pflegt und welche aus der Zeit des wiederaufgerichteten Priester- und Nationalstaates in Israel bis zum Auftreten Jesu stammen. Sind sie doch als „Lesebücher" (ἀναγιγνωσκόμενα) in den hellenistischen Kreisen des Judenthums ziemlich gleichartig mit den canonischen Schriften des Alten Testamentes benutzt, und in der abendländisch-catholischen Kirche endgültig in die Sammlung heiliger Bücher aufgenommen.[1]) Ihnen schliesst sich die Sammlung der sogen. Psalmen Salomos nach Entstehungszeit und Character an, wenn sie auch bei dieser Frage bisher wenig berücksichtigt worden ist.[2])

Dass diese Bücher für die Kenntniss der religiös-sittlichen Zustände in Israel zu Jesu Zeit unentbehrlich und desshalb ein

tome I 1861, II 1863. — Zu Esra IV vgl. Jahrbücher deutscher Theologie 1864 Hermann Schultz die neuesten Arbeiten über Esra IV. — Ueber die Assumtio Mosis nach dem Funde Cerianis und die neueren Ausgaben und Beurtheilungen derselben von Volkmar, Hilgenfeld, Ewald vgl. Merx Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, Heft 2. Halle 1868 (die Arbeit ist von Merx und Schmidt). (Cf. Volkmar Handbuch zu den Apocryphen, Bd. 3. 1867. Hilgenfeld novum testamentum extra canonem receptum 1866.) [1]) Schon früh zu Hippo und Carthago 393. 415. 419. Doch als kirchliches Gesetz gegenüber den Protestanten erst zu Trident. [2]) Von denen wir hoffentlich bald eine kritische Ausgabe besitzen werden, welche den häufig sinnlosen Text bei Fabricius verbessert. Im Archiv von Merx wird erfreulicherweise eine solche in Aussicht gestellt.

nothwendiger Bestandtheil der Einleitung in die neutestamentliche Theologie sind, braucht keines besondern Beweises. Sie sind es ja hauptsächlich, die uns ein Bild davon bieten können, was Glaube, Sitte, Hoffnung war in den frommen Kreisen, denen sich das Christenthum sowohl in Jesus selbst als in seinen Jüngern näherte; sie lehren die Form verstehen in welcher das neue religiöse Leben Gestalt gewann. Und ihr Zusammenhang mit der biblischen Religion ist so stark, der Geist alttestamentlicher Frömmigkeit bei aller Verschiedenheit dieser Bücher so mächtig in ihnen, dass es unbedingt gerechtfertigt ist, sie auch der religiösen Erbauung, wenn auch in mehr nebensächlicher Weise zugänglich zu machen. Das ist gegen die Einseitigkeit übertriebener Bibelverehrung, wie sie wohl in der reformirten Kirche vorgekommen ist,[1]) entschieden festzuhalten.

Dennoch müssen wir behaupten, dass auch diese Bücher keine eigentlichen Quellenschriften für die biblische Theologie sein können. Wir müssen darin dem Gebrauch der evangelischen Kirche durchaus beistimmen, welche dieselben nicht wie die canonischen Bücher als maassgebende Quellen zur Erkenntniss dessen betrachtet, was das wahre Wesen der Offenbarungsreligion ausmacht. Denn so gewiss man auf allen Gebieten nur die Denkmale zur Erkenntniss des Wesens einer geistigen Entwicklung benutzen kann, in welchen sich dieselbe aus ihrer eigensten Lebenskraft heraus, unbeeinflusst von fremdartigen Einflüssen Ausdruck geschaffen hat, — nicht aber solche in denen wohl Nachwirkungen derselben Entwicklung sich finden aber nur mechanisch nachgebildet und ohne Kraft der Abwehr gegen das Fremdartige ringsum, — so gewiss muss man die apocryphischen Bücher von den eigentlichen Quellen der Offenbarungsreligion sondern.

Denn jene Schriften zeigen zwar sämmtlich starke und entschiedene Einflüsse des Geistes, welcher das eigenthümliche Wesen der biblischen Religion bestimmt; aber dieser Geist ist kein lebendig kräftiger mehr; er wird nur noch empfunden vermittelt durch Schriftforschung, also durch eben jene cano-

[1]) So die Schrift von Ph. Keerl „die Apocryphen des Alten Testaments. Ein Zeugniss wider dieselben auf Grund des Wortes Gottes 1852.“

nischen Bücher mitgetheilt, von denen die geistesleer gewordene Zeit ihren Abstand selbst sehr wohl fühlt. Selbst der Sirachsohn, selbst der Verfasser des ersten Maccabäerbuches wissen sich schon durchaus abhängig von der Schrift als Schrift. Wo aber der ursprüngliche Geist einer Religion nicht mehr schöpferisch und lebendig ist, da haben die religiösen Bücher nicht mehr den Werth von Quellenschriften für diese Religion als werdende, sondern gehören der Geschichte der gewordenen Religion an. Das fühlte schon die Synagoge von Palästina, die schriftkundigere, deren Urtheil Josephus (contr. Ap. I. 8) so feststellt: „man hielt die nach Artaxerxes geschriebenen Bücher nicht für gleichglaubwürdig mit den früheren, weil keine genaue Reihefolge der Propheten war" d. h. weil man wohl fühlte, der Geist der alten Religion sei in zuverlässiger Kraft und persönlicher Lebendigkeit nicht mehr vorhanden gewesen. Das fühlte die schriftkundigere altgriechische Kirche. [1]) Das hat, seit Carlstadt den Fragepunkt wieder anregte, die Kirche, welche allein jetzt den Geist der biblischen Religion kräftig versteht, die evangelische, stets aufrecht gehalten.

Wo der Geist einer religiösen Entwicklung nicht mehr kräftig ist, da kann dieselbe wenn sie nicht von wahrer geschichtlicher Wissenschaft getragen wird auch nie ihre Reinheit wahren. So sehen wir in den Apocryphen theils den jüdischen Volksgeist in ganz anderer Art als im Alten Testamente Ueberhand gewinnen in Aberglauben, Werkdienst, Fanatismus, — theils spüren wir einen fremdartigen wenn auch an und für sich ansprechenden Geist, den der griechischen Philosophie in ihren alexandrinischen Mischformen. Am wenigsten von Fremdem beeinflusst und den späteren Büchern des Canon am meisten verwandt sind die Sprüche des Sirachsohnes, das erste Maccabäerbuch und die Psalmen Salomos. — So können wir auch diese Bücher nur erläuternd, anhangsweise für die alttestamentliche Theologie, nur einleitend für die neutestamentliche benutzen. Wir benutzen sie, um ein Bild der Entwicklung zu geben, welche die alttestamentlich vollendete Religion unter den Einflüssen jüdischen und griechischen Volksthums zu nehmen im Begriff war, als die Erscheinung Jesu die neue und höchste Offenbarung der wahren Religion brachte.

[1]) Melito, Origenes, Concil zu Laodicea 360.

4. Die biblischen Schriften als Quellen der biblischen Theologie. Ihre Urkundlichkeit und Inspiration. (Lehnsatz aus der Glaubenslehre.)

Vgl. **Riehm** über den gottmenschlichen Character der heiligen Schrift (theol. Studien und Kritiken 1859. 2. 304 ff.).

Dagegen behaupten wir, dass sämmtliche Schriften des Alten und Neuen Testamentes unmittelbare Quellen zur Erkenntniss der vollkommnen Religion, und dass sie zu dieser Erkenntniss völlig hinreichende Quellen sind. Denn um einen richtigen und vollständigen Eindruck von dem Wesen der Offenbarungsreligion zu erhalten, brauchen wir Schriften, welche erstens selbst aus der Zeit der werdenden Religion geboren, also Urkunden sind, — zweitens aus dem Geiste dieser werdenden Religion hervorgegangen, von ihm getragen, also inspirirt sind, — natürlich nicht in dem Sinne welchen der kirchliche Sprachgebrauch mit dem Worte Inspiration verbindet, sondern in seinem einfachsten Sinne, wo es die Durchdringung mit Geist bezeichnet. Sobald wir eine genügende Anzahl von Schriften besitzen, welche diesen beiden Forderungen entsprechen, dann ist die Möglichkeit eines untrüglichen Urtheils über Wesen und Entwicklung dieser Religion gegeben. Können wir doch jede geistige Entwicklung sicher erkennen, von der genügend urkundliche und von ihrem besonderen Geiste getragene Denkmale vorhanden sind, — aber auch nur eine solche. Was also die altkirchliche Inspirationslehre dem Bedürfniss des religiösen Gemüthes unvermittelt geben wollte, Sicherheit über das Wesen und die Entwicklung der wahren Religion, das leistet in einem höheren geschichtlichen Sinne auch diese Auffassung der canonischen Schriften. Unsre Ueberzeugung aber, in den Schriften beider Testamente solche urkundliche und inspirirte Bücher zu haben, drücken wir aus, indem wir sie als canonische bezeichnen, d. h. als maassgebend für das Verständniss der wahren Religion.

Die Urkundlichkeit dieser Bücher lässt sich als eine geschichtliche Eigenschaft nur geschichtlich erkennen. Sie ist uns zunächst durch die Ueberlieferung bezeugt, welche uns dieselben als Schriften vermittelt hat, die aus der Zeit der lebendigen durch Propheten getragenen alttestamentlichen Religionsentwick-

lung [1]) und aus der Zeit der noch unmittelbar mit Jesu und den Aposteln zusammenhängenden altchristlichen Entwicklungszeit herstammen. Natürlich hat auf protestantischem Gebiete die Wissenschaft das Recht und die Pflicht, diese Ueberlieferung immer auf's Neue zu prüfen. Eine vollkommen feste Grenze kann desshalb nach dieser Seite hin nicht aufgestellt werden. Auch die Ueberlieferung hat über manche Bücher beider Testamente, über das Buch Esther, den Prediger, die „bestrittenen“ Schriften bei Eusebius, geschwankt. Und so wird wohl auch die Wissenschaft einige dieser Bücher als solche ansehen lernen, welche auf dem Grenzgebiete einer Zeit entstanden, wo man schon auf Grund der abgeschlossenen Religionsentwicklung, nicht mehr in dieser Entwicklung selbst redete und schrieb. Solche Bücher würden dann die Grenze gegen das Apocryphische nach dieser Seite ausmachen und für die biblische Theologie mehr anhangsweise in Betracht kommen. Aber so wenig etwa behauptet werden kann, dass sie von den am nächsten stehenden apocryphischen Büchern wesentlich verschieden sind, so werden sie doch schon desshalb noch mit als Quellen zweiten Rangs (deuterocanonisch) gelten müssen, weil ja ihre Aufnahme in den Canon geschichtlich beweist, dass sie mehr als die andern wirklich apocryphischen Schriften mit den eigentlichen Quellenschriften zusammenhängen.

Innerhalb dieses gemeinsamen Gebietes der Urkundlichkeit sind nun natürlich solche Bücher in besonderm Sinne Urkunden, deren Verfasser selbst Träger der Entwicklung der Offenbarungsreligion waren, also Propheten im eigentlichen Sinne und Apostel. Denn die Schriften solcher Männer sind noch besonders urkundlich mit der Entfaltung der Religion verbunden. Auch darüber hat die Ueberlieferung uns ein Urtheil hinterlassen, also eine Reihe von Quellen ersten Ranges bezeichnet, welche von solchen Männern herstammen sollen. Hier wird nun allerdings das Urtheil der Ueberlieferung durch die Wissenschaft mehr verändert werden. Die Forschungen über den Pentateuch, die Psalmen, die Salomoschriften, die vier Evangelien, die catholischen Briefe etc. machen von sehr vielen Schriften zweifelhaft, ob sie wirklich, wie

[1]) Josephus contra Apionem I, 8 (ed. Col. 1691. p. 1036) „die auf rechte Weise bezeugten Schriften, welche von Propheten nach göttlichem Anhauch geschrieben sind.“

die Ueberlieferung meinte, sämmtlich solche Urkunden ersten Ranges sind. Aber um so sichrer ergiebt sich eine Reihe solcher hervorragender Urkunden aus der Prüfung durch die Wissenschaft.

In Beziehung also auf Urkundlichkeit liegt das Ergebniss so. Nach dem durch die Wissenschaft stets auf's Neue zu prüfenden und geprüften Urtheile der Ueberlieferung bietet die Schriftensammlung der beiden Testamente neben einigen wenigen unbedeutenderen Schriften, welche sich der Grenze des Apocryphischen nähern, eine überwiegende Menge wirklicher Urkunden der Offenbarungsreligion. Und unter diesen Urkunden bietet sie, zwar nicht so zahlreich wie die Ueberlieferung annahm, aber doch in völlig ausreichender Zahl, Urkunden ersten Ranges, von Männern herstammend, welche selbst in hervorragendem Sinne Träger dieser Offenbarung waren. Also in Bezug auf die erste Forderung an Quellen der wahren Religion finden wir uns berechtigt, alle Schriften beider Testamente in richtiger Gliederung und Schätzung mit Sicherheit zu gebrauchen.

Die Inspiration unsrer biblischen Schriften lässt sich als etwas dem innern Erfahrungsgebiete Angehöriges nicht geschichtlich erweisen, überhaupt nur für solche erweisen, die eine Erfahrung von dem eigenthümlichen Geiste des Christenthums haben. Dieses Zeugniss der innern Erfahrung aber lässt sich allerdings auch gegenständlich als kirchliches Zeugniss zusammenfassen. Für die Schriften des Alten Testamentes liegt dasselbe schon darin, dass Jesus selbst und die unmittelbar von ihm angeregten Männer denselben Geist, welcher ihr eignes religiös-sittliches Leben trug, auch in diesen Schriften empfanden, den heiligen Geist der erlösend und versöhnend, das religiöse Leben erleuchtend, das sittliche Leben erneuernd zu Gott hinführt und auf den in Jesus als dem Christ offenbarten Höhepunkt hinweist. Es kommt dabei sehr wenig auf einzelne bestimmte Aussagen an, vor Allem wenn sie so wenig sicher und so stark im Geiste damaliger Schultheologie gehalten sind wie × 2 Tim. III, 16. 2 Petr. I, 21. Die Hauptsache ist der Gesammtgebrauch der alttestamentlichen Schrift in Jesu Reden und den Apostelbriefen. Jesus und die Seinen stehen dieser Schrift durchaus gläubig, ohne Gefühl eines innern Gegensatzes gegenüber, sehen in ihr eine ununterbrochene Hinweisung

× Πᾶσα γραφὴ etc. Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία.

auf die letzte und höchste Stufe der Religion. — Für die Schriften des Neuen Testamentes zeugt, dass sie jetzt seit fast zweitausend Jahren Allen, welche das Christenthum am besten und tiefsten erfassten, sich auch am meisten als die eigentlichen Quellen des Geistes Gottes und Christi erwiesen haben, — dass sie in den verschiedensten Verhältnissen, Bildungsstufen, Zeitaltern dem Bedürfnisse christlicher Erbauung immer auf's Neue genügt haben, — dass jeder Fortschritt kirchlichen Lebens zugleich eine tiefere, ernstere, wahrheitsgetreuere Auffassung dieser Bücher in sich trug. — Natürlich gilt Beides von diesen Büchern als einer Gesammtheit, nicht in gleicher Weise von jedem einzelnen Buche. Schon das Neue Testament lässt in seiner Benutzung des Alten Bücher wie Esther, Chronik, Prediger Salomo, Hohes Lied, völlig zurücktreten. Und auch das Leben der christlichen Gemeinen hat sich an manchen Büchern des Neuen Testamentes weniger allgemein und sicher erquickt, den wahren Geist in ihnen weniger sicher empfunden, wie das die Urtheile von Dionys v. Alexandrien an bis auf Luther, Zwingli, Calvin über einige der neutestamentlichen Briefe und über die Offenbarung des Johannes zeigen. Durchweg trifft diese Erscheinung mit der andern zusammen, dass solche Bücher auch als Urkunden weniger zweifellos sind. So werden auch hier sich Bücher herausheben, welche nach dem Urtheile des kirchlichen Gefühls weniger stark von dem Geiste wahrer Religion durchdrungen sind. Aber wenn man dieser Ausnahme Rechnung trägt, kann man entschieden behaupten, dass nach dem Gesammturtheil des christlichen Gefühls die Schriften beider Testamente Träger des Offenbarungsgeistes, des Geistes der wahren Religion, also inspirirt sind.

Aber auch dieses Zeugniss kann für den Protestanten als ein ihm äusserlich geschichtlich entgegentretendes kein schlechthin verpflichtendes Ansehn haben. Es unterliegt der fortwährenden Prüfung des christlichen Geistes, dem testimonium spiritus sancti internum. Das heisst nun keineswegs, dass jeder Mensch daran, dass ihm ein solches Buch zusagt oder nicht, beurtheilen kann ob es inspirirt ist. Sondern es heisst, dass Jeder in welchem der durch Jesus lebendig gewordene neue Geist der Religion und Sittlichkeit wenigstens in Bezug auf den Kern seines innern Lebens Gestalt gewonnen hat, selbst muss spüren können dass ihm dieser

selbe Geist aus den biblischen Schriften entgegenweht, — aus den alttestamentlichen werdend, wachsend, immer reiner empfunden, — aus den neutestamentlichen vollendet, vollkommen rein. Und jeder urtheilsfähige Christ wird noch heute wie vor Jahrtausenden in dies Bekenntniss einstimmen.[1])

Zwar wird sich auch hier wiederholen, was vorhin bemerkt ist. Nicht in jedem Buche der alttestamentlichen Schrift wird der echte Christ gleichermassen das Wehen des Geistes empfinden, der dem Geiste Jesu entgegenkommt. Er wird in solchen alttestamentlichen Büchern, wie die vorhin erwähnten, nur schwach und mittelbar diesen Hauch spüren, — und auch in manchen andern Schriften, wie in vielen Psalmen, Sprüchen, erzählenden Büchern wird er sich wohl von dem rechten Geiste berührt fühlen, aber nicht von der unmittelbaren Kraft desselben, wie sie aus den mosaischen Grundstellen, den prophetischen Erzählern, den Davidpsalmen, den Liedern und Weissagungen der Propheten der letzten Zeit Judas ihn erfasst. Und ebenso wird sich im Neuen Testamente neben den Schriften unmittelbarer Kraft des heiligen Geistes, wie den echten Reden Jesu, den paulinischen Hauptbriefen, eine Anzahl andrer zeigen, welche eine mehr mittelbare Berührung ihrer Verfasser von diesem Geiste bezeugen, einige bei denen man überhaupt schwerer den Eindruck von diesem Geiste gewinnt. Auch hier ergeben sich Bücher ersten Ranges, Bücher geringerer Bedeutung, und einige Bücher, welche der Grenze des Apocryphischen sich nähern. Aber es ist doch kein einziges Buch, wo man sich von einem völlig fremdartigen, dem ursprünglich christlichen widersprechenden Geiste berührt fühlte. „Einzelne unbedeutende Ausnahmen in den späteren Büchern des Canon beweisen als Ausnahme nicht wider sondern für den Satz. Die canonischen Schriften zeigen die reine organische Entwicklung der Religion in der Kraft und Weihe desselben göttlichen Geistes, aus dem dieses Princip selbst stammte. Die Lebenskraft der Religion ist hier stark genug, alle fremden Elemente welche auf-

[1]) Calvin institutio I 7, 2. 8, 1. perinde est ac si quis roget: unde discimus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro. — Lege Demosthenem aut Ciceronem, lege Platonem Aristotelem, mirum in modum te allicient oblectabunt monebunt rapient, verum inde si ad sacram istam lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit etc.

genommen werden zu bewältigen und dieselben assimilirend zu organischen Gebilden zu gestalten“ (Oehler).

So genügen die biblischen Schriften nach beiden Seiten hin den Anforderungen, welche an Quellen zur Erkenntniss der Offenbarungsreligion gestellt werden können. Sie bieten uns 1) Urkunden ersten Ranges, in welchen auch der Geist der Offenbarungsreligion unmittelbar und gewaltig sich spüren lässt; 2) Urkunden zweiten Ranges, von solchen herrührend die nicht selbst hervorragende Träger der Entwicklung der vollkommnen Religion waren, in welchen auch der Geist dieser Religion mehr mittelbar, von Andern aufgenommen, zu fühlen ist; 3) eine kleine Anzahl von Büchern, deren Urkundlichkeit nicht zweifellos oder in denen der Geist der Offenbarungsreligion nicht mit Sicherheit jedem wahren Christen fühlbar ist.

5. Keine Geheimreligion, keine inhaltliche Accommodation.

Literatur: °Reinhold die ebräischen Mysterien 1788. Autenrieth über das Buch Hiob 1823. de Wette zu Psalm XVII, 15, vgl. bibl. Dogmatik § 113. 114. — Zachariae Von der Herablassung Gottes zu den Menschen (philosophisch-theologische Abhandlungen ed. Perschke 1776 p. 541).

Trotz dieser Beschaffenheit der Bücher der beiden Testamente könnten wir dieselben nicht als genügende Quellen zur Erforschung der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarungsreligion ansehen, wenn es richtig wäre, was einige Gelehrte gemuthmaasst haben, dass sie grossentheils nur die äussre Schale der Volksreligion bieten, während eine Geheimreligion der Höherstehenden seit uralter Zeit tiefere Auffassung der religiösen Gedanken enthalten haben soll. Mag man dabei nur an einzelne Lehren denken wie an die Unsterblichkeitslehre, an welche de Wette anschliesst, oder überhaupt den Moses als Theilhaber der Geheimreligion der ägyptischen Priester betrachten, von der er nur die äussere Form mitgetheilt habe, oder endlich mit Autenrieth an eine uralte cananitische Weisheitsschule denken, welche die Lehre von Einem Gott, Menschenliebe und Unsterblichkeit gelehrt habe und deren ältestes vormosaisches Product das Buch Hiob sei, aus dem sie

durch David in Israel eingeführt ward, um erst zur Zeit des babylonischen Exils ganz mit dem hebräischen Schriftthum verschmolzen zu werden, — immer würde eine solche Betrachtungsart jede Möglichkeit zu nichte machen, eine wirkliche Geschichte der Offenbarungsreligion zu geben. Die *biblische* Religion, welche noch immer übrig bliebe, hätte ja dann keine Wichtigkeit mehr für uns. Aber solche Vorstellung braucht auch keiner besonderen Widerlegung. Denn wenn es gelingt, eine gesunde innre Entwicklung der Religion in diesen Büchern aufzuzeigen, wenn man findet, dass solche Geister wie Jesaja, der Deuteronomiker etc., welche gewiss zu den Eingeweihten gehört hätten, dieselbe Religion predigen wie die Andern und zwar in aller Einfachheit und mit der unverkennbaren Sprache vollster Aufrichtigkeit, gewissenhaftester Offenheit und heiligster Begier den Inhalt ihres Religionslebens mitzutheilen, — so steht jene Vorstellung einer Geheimreligion als völlig haltloses Gebilde der Einbildungskraft da.

Etwas anders verhält es sich schon mit der Frage ob nicht eine *Anbequemung* der biblischen Schriftsteller an den Gesichtskreis des Volkes (Accommodation) stattgefunden hat. Denn an sich ist Anbequemung ein ganz unverfänglicher Begriff. Sie *muss* vorkommen, wo nicht philosophisch gelehrt wird. Ueberall ausserhalb der Sprache der Wissenschaft wird das Innerliche in Symbol und Parabel äusserlich dargestellt (Mtth. XIII, 13), das Geistige wird sinnlich und fasslich ausgedrückt. Und dieser Sprachcharacter ist in der heil. Schrift ein so vorherrschender, dass, wie nicht unrichtig Kaiser bemerkt, die alte sinnliche Sprache auch im Alten und Neuen Testamente leer ist an tiefen metaphysischen Ideen und dass ihr Sinn gegriffen, d. h. sinnlich aufgefasst werden muss, — dass das Heilige und Hohe das Sinnliche und Niedere berührt. Solche Anbequemung in der Form also wird uns vielfach entgegentreten, und wir haben das Recht und die Pflicht, in Reden, die für das Volk gesprochen und geschrieben sind, derartiges vorauszusetzen und nicht das äussere Gewand der Form, sondern den geistigen Inhalt zu suchen.

Irre führen aber könnte uns nur *inhaltliche* Anbequemung welche die religiösen Gedanken der biblischen Schriftsteller anders erscheinen liesse als sie waren. Diese Gefahr nun können wir nach dem Character der in Frage kommenden Schriftstücke nicht

befürchten. Der Geist der in ihnen weht macht uns gewiss, dass ihre Verfasser das aussprechen wollten, was wirklich in ihnen als religiöse und sittliche Ueberzeugung lebte, dass sie nicht den Kern für sich behaltend ihrem Volke die Schale boten. Und Nichts darf uns berechtigen etwa mit Voraussetzung des Vorhandenseins solcher Anbequemung gewaltthätig gegen den Wortsinn vorzugehen. Bei innrer Wahrhaftigkeit der Redenden muss sich ja vielmehr das was etwa wirklich von inhaltlicher Anbequemung berechtigter Art vorhanden ist, leicht nach folgenden Regeln erkennen lassen: 1. Wird der Redende von der niedern Stufe, welche den Ausgangspunkt der Hörenden bildet, klar und deutlich zu der eignen berichtigenden, höheren übergehen. 2. Kann niemals ohne ausdrückliches Verbessern an ein Unwahres oder Unsittliches angeknüpft werden, — nur an ein Aeusserlicheres, weniger Entwickeltes. 3. Wo nicht deutlich der Beweis vorliegt, dass der Redende selbst andre, höhere Anschauungen hatte, wo also nicht aus den Worten desselben Redners dies gezeigt werden kann, da wird es stets geboten sein anzunehmen, dass er selbst die wenn auch unvollkommenen Anschauungen theilte, die er ausspricht. — Ein Hinderniss die Bücher der Bibel als Quellen für die Erkenntniss der Entwicklung der wahren Religion zu benutzen liegt also auf keine Weise vor.

CAPITEL III.

Schriftstellerische Formen in diesen Quellenschriften.

1. Lehrrede, Poesie.

Die Schriften aus denen wir das Wesen und die Entwicklung der Offenbarungsreligion zu entnehmen haben, umfassen den Gesammtkreis des Schriftthums, welches überhaupt im hebräischen Volke vorkommt. Wenn nun auch jede Form des Schriftthums im Stande ist, ein Zeugniss des eigenthümlichen Geistes der wahren Religion zu sein, so ist doch eine Beachtung der Verschiedenheit schriftstellerischer Formen für unsre Aufgabe dess-

halb nöthig, weil eine Form geeigneter als die andre ist zur Ausprägung des religiösen Inhalts, weil also der von uns gesuchte Stoff aus einigen Büchern unmittelbar, aus andern erst vermöge einer Reihe von Folgerungen zu entnehmen ist.

Die Form reiner dogmatischer oder philosophischer Belehrung fehlt in diesen Büchern fast ganz. Die Belehrung schliesst sich überall eng an die Bedürfnisse, Fragen, Zustände der jedesmaligen Gegenwart in durchaus practischer Weise an. Selbst die sittlichen Abschnitte des Gesetzes, die Sittensprüche Jesu sind durchaus volksthümlich ohne alle Kunst der Schulsprache gehalten. Erst die Grenze gegen das Apocryphische hin, z. B. im Prediger Salomo, bietet etwas der rein philosophischen Behandlungsweise sich Annäherndes. Doch geben natürlich solche Schriften den leichtesten und reichlichsten Aufschluss über das Wesen der Religionsstufe auf welcher sie stehen, welche, wie die prophetische Lehrrede und Schrift, die apostolischen Gelegenheitsbriefe, die Reden Jesu gradezu zur religiös-sittlichen Belehrung bestimmt sind. Mit Kenntniss der Zeitverhältnisse in denen derartige Schriften entstanden wird man hier ohne Schwierigkeit den gewünschten Inhalt finden können.

Schwieriger ist diese Aufgabe, wo eigentlich dichterische Stücke vorliegen. Denn selbst wo dieselben religiöser Art sind muss man immer die Eigenthümlichkeit der Poesie in Betracht ziehen, ihren Trieb zu sinnlicher Auffassung, ihre Neigung zum Ueberschwänglichen. Viel mehr aber noch, wo sie weltlicher Art sind und ihren religiösen Hintergrund nur unwillkührlich verrathen. So im weltlichen Volksliede, so wo der Ansatz zum erzählenden Heldengedicht mit dem Triebe nach unbefangen sinnlicher Darstellung des Geistigen vorliegt, so wo im weltlichen Drama wie im Hohenliede sich nur dem feineren Sinne der Geist alttestamentlicher Religion verräth. Auf derselben Stufe steht das in den Prophetenbüchern so häufige „Gesicht“, wo das Geistige sinnlich erscheint, nicht als Gegenstand des Denkens sondern der innern Anschauung, umgeben von einem Kreise stehender Formen; — ferner das „Symbol“, wo der religiöse Gedanke sich in einer äusserlichen Handlung abbildet, ebenso die Gleichnissrede, wo die ewigen Wahrheiten im Gewande einfacher Erzählungen aus dem Natur- und Volksleben auftreten.

Endlich gehört auch in gewisser Beziehung die eigentliche Weissagung hierher, insofern auch in ihr die ewigen Wahrheiten der Religion in Beziehung auf die Entwicklung des Reiches Gottes in mannigfaltiger Art, dichterisch ausgemalt, fasslich auf die Einzelverhältnisse bezogen, vorgetragen werden. Auf diesem ganzen Gebiete ist die Aufgabe, aus der Erscheinungsform den wahren Gehalt auszusondern, das Ewige, Religiöse, Sittliche zu erkennen wie es der bunten Darstellung zu Grunde liegt. Ohne Gefühl für Sprache der Dichtung wird hier eine Menge von Missverständnissen unvermeidlich sein.

2. Erzählende Bücher.

Viel grössere Schwierigkeit bereiten der biblisch-theologischen Aufgabe diejenigen Schriftstücke, — dem Umfange nach die bedeutendsten in beiden Testamenten, — welche so verschieden sie auch unter sich sind doch sämmtlich unter die Form erzählender Prosa fallen. Nicht etwa desshalb weil ihr schriftstellerischer Werth sehr verschieden ist; das gilt von allen Büchern beider Testamente, und eine solche Verschiedenheit, welche durch die gemeinsame Urkundlichkeit und Inspiration durchaus nicht gehindert wird, macht anderntheils die Sicherheit nicht geringer mit welcher man aus ihnen den jedesmaligen Zustand der Religion und Sitte entnehmen kann. Wohl aber weil wir durchaus nicht sicher sein können in Betreff ihrer gleichen geschichtlichen Zuverlässigkeit. Denn diese hängt ja auch bei dem mächtigsten religiösen Geiste und bei der reinsten Wahrheitsliebe von der Art der Quellen ab, welche Jedem zu Gebote standen und von seiner zeitlichen und örtlichen Nähe bei den Ereignissen die er schildert. Kann doch von einer wunderbar gewirkten Kenntniss von Dingen aus der Erfahrungswelt bei einer irgend gesunden Anschauung von Inspiration, vor Allem aber bei dem in der Bibel offen vorliegenden Thatbestand durchaus nicht die Rede sein. Ein Buch aber kann nicht mehr brauchbare Quelle für Ereignisse sein, von welchen es ohne urkundliche Vermittlung Jahrhunderte lang entfernt ist. Es kann dann im günstigsten Falle den allgemeinen Zustand solcher Zeiten noch im Wesentlichen richtig schildern, — das aber was für unsre Auf-

gabe grade wichtig ist, die religiöse Färbung derselben bis in das Einzelne hinein, kann es nicht mehr zuverlässig berichten. So muss die geschichtliche Zuverlässigkeit der biblischen Schriften eine verschiedene sein, — und wir haben nach dieser Seite hin zwei Classen zu unterscheiden. Diejenigen erzählenden Bücher, deren Verfasser durch persönliche Stellung oder den Besitz urkundlicher Quellen zu einem geschichtlich zuverlässigen Urtheil über die von ihnen erzählten Dinge befähigt waren, sind uns Quelle für die Religionsentwicklung der Zeit welche sie beschreiben, — so die ältesten Königs- und Richtergeschichten, so Esra und Nehemia, so die gemeinsamen Grundlagen der drei Evangelien. Diejenigen aber, bei welchen wir genügenden Grund haben, solche Befähigung zu bezweifeln, sind uns Quelle für die Religionsentwicklung der Zeit, in welcher sie entstanden und deren Anschauungen aus ihnen sprechen. So sind die Erzählungen über die vormosaische Zeit Quelle für die Religion zur Zeit des Mosaismus, so ist das Buch der Chronik, — für die Erforschung der Religion zu Hiskias geschweige zu Davids Zeit werthlos, — eine der wichtigsten Urkunden zum Verständnisse der Religionsentwicklung am Ende des persischen Zeitalters.

3. Mythus und Sage in den heiligen Büchern.

Ueber den Begriff von Mythus und Sage überhaupt vgl. **F. G. Welcker** Griechische Götterlehre Bd. I. 46—107 1857. F. Ch. Baur Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums Stg. 1824. Bd. I. 1—103. **Otfried Müller** Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Schelling Philosophie der Mythologie 1856 Bd. I. 193 ff. Zu der Anwendung auf die biblischen Bücher vgl. **Ewald** Geschichte des Volkes Israel Bd. I. Aufl. 3. S. 20—69 (vorz. S. 49) 418 ff. **Tuch** Einleitung zum Commentar zur Genesis 1838 p. I—XIX. F. L. George Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben Berlin 1837. **Lutz** biblische Dogmatik S. 51 f. 112 f. Bruno Bauer Religion des Alten Testamentes Bd. I S. 17 ff. — Für einzelne hier in Frage kommende Punkte vgl. Fr. W. Schultz die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865,

ein Buch dessen Schwäche und Haltlosigkeit gut gezeigt ist von **Ed. Riehm** (Studien und Kritiken 1866. 3. S. 547 ff. vgl. vorz. S. 572). **Herm. Hupfeld** die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung 1861. Geschichtl. vgl. **Diestel** Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie (theol. Studien und Kritiken 1866. 2. 223 ff. 3. 483 ff.) vgl. desselben Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche 1869 S. 723 ff. Zu Genesis VI vgl. **Schrader** Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. — Hauptsächliche Gegenschriften gegen das zu Entwickelnde: Hölemann Einheit der beiden Schöpfungsberichte. Apologetische Bibelstudie mit einem Sendschreiben an Herrn Domherrn Dr. Kahnis 1862. Engelhardt Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1856. 401 ff. Hofmann Weissagung und Erfüllung I. 86 ff. Schriftbeweis I. 265 ff. 408 ff. Kurtz die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen 1857. Keil die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen (Zeitschrift für luther. Theologie und Kirche 1855. 220 ff. 1856. 22 ff. der Fall der Engel). — Vgl. auch zu dem Ganzen meine Note zu Hävernick Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes Aufl. 2. 1863 S. 74.

So werden wir uns nicht wundern, in den beiden Testamenten auch solche Erzählungsbücher zu finden, welche als Geschichtsquellen wenig zuverlässig sind, ja welche die ursprüngliche Farbe verwischend mehr vom Gesichtspunkte ihrer Zeit erzählen. Und das wird uns nicht darin irre machen, dass auch solche Bücher Zeugnisse des Geistes der Offenbarung in Israel und aus diesem Geiste geflossen sind. Es wird uns dieselben nicht weniger wichtig machen, da sie ja Urkunden bleiben, wenn auch nur für die Zeit ihrer Entstehung. Aber schwieriger erscheint die Frage, ob nach dem Character, welchen der christliche Glaube diesen Büchern beilegt und welcher ihm aus unmittelbarer Erfahrung gewiss ist, sich auch solche Erzählungsbücher in beiden Testamenten finden können, deren Inhalt überhaupt nicht mehr Geschichte ist, sondern ganz oder zum Theil Sage und Mythus. Diese Frage ist zwar vorzüglich für das Alte Testament wichtig, aber überhaupt für die Bibelforschung im hohen Grade bedeusam, und es lässt sich nicht umgehen, sie

eingehender zu besprechen, vorzüglich da in neuerer Zeit über sie in ebenso leidenschaftlicher als oberflächlicher Weise geurtheilt zu werden pflegt.

Wir bemerken dabei zum Voraus, dass die Ausdrücke Mythus und Sage natürlich an sich keine feststehenden sind. Findet doch noch Otfried Müller „dass die Unterscheidung der historischen und philosophischen Mythen auf die man früher sehr grossen Werth legte von verhältnissmässig geringer Anwendbarkeit ist". Und es ist ja richtig, dass die Sage fast nirgends frei von Vermischung mit wirklich mythischen Bestandtheilen ist. Und wenn George alle Erzählungen in denen die Idee innerhalb der Sage Gestalt gewonnen hat Mythen nennt, Sage nur das, wo die Erscheinung in unrichtiger Idee dargestellt ist, — so giebt es natürlich überhaupt keine Sage in der Bibel, sondern höchstens Mythen. Und umgekehrt wenn Marheineke (Dogmatik § 71) den Mythus im Gegensatze zum Symbol als Einkleidung einer blossen Meinung statt Einkleidung einer Wahrheit bezeichnet, so enthält natürlich die vollkommne Religion der Offenbarung überhaupt keinen einzigen Mythus, sondern höchstens Symbole. Wir haben desshalb durchaus nicht die Absicht, auf Alles was mit diesen Worten etwa einmal bezeichnet ist oder dem Sprachgebrauch nach bezeichnet werden kann einzugehen. Wir geben eine Erklärung unsrer Auffassung der Ausdrücke, und behandeln sie nur in dem dadurch festgestellten Umfang. Die Trennung beider ergab sich uns aus der Natur der Sache heraus, wobei es eine erfreuliche Bestärkung war, wenigstens mit dem was Welcker „in einem engeren weder von den Alten gebrauchten noch auch jetzt eingeführten Sinne" Symbol und Mythus nennt, wesentlich zusammenzutreffen, wenn ihm auch natürlich bei der ausschliesslichen Behandlung der griechischen Mythe die Naturvorgänge anders als uns in den Vordergrund treten. Wir behandeln zunächst die Sage ihrem Wesen nach

Ueberall wo wir ein Volksthum aus der unbestimmten vorgeschichtlichen Zeit in das Licht des geschichtlichen Lebens treten sehen, bringt dasselbe als einen seiner köstlichsten geistigen Schätze die Volkssage mit. Die Anfänge des Volksthums, die Gestalten der Ahnen, die ersten Zeiten volksthümlichen Erwachens, nationalen Ruhmes werden nicht einfach geschichtlich überliefert, wozu es solchen Zeiten an sich an Gelegenheit und Anlass

gebricht, sondern in Liedern, Sprüchen, Erzählungen aufbewahrt und getragen, bereichert, zu einem Ganzen verbunden durch die Kraft des dichtenden Volksgeistes, des Geistes in welchem die geheimnissvolle Triebkraft eines Volksstammes zu seiner Aufgabe auf dem Völkergebiete liegt.

Ueberall wo sich die Erinnerung an eine noch nicht schriftstellerische Zeit mündlich durch „Sagen" fortpflanzt ist Sage. Es hängt sich an die Gestalten der Väter, an die Stätten frühen Volksruhmes ein bunter Kranz von unwillkührlicher Dichtung. Nicht von Erfindung oder von Lüge. Die Gestalten der Urzeit werden lebendig, gewinnen unvergängliche Jugend und Lebenskraft im Geiste des Volksthums. So liegt der Sage stets ein geschichtlicher Kern zu Grunde; aber während aus entstellter, durch Unverstand oder Fälschung verderbter Geschichte der geschichtliche Kern durch Kritik zu sondern ist, tritt die Sage dem Forscher als etwas Einheitliches entgegen, ohne dass er Kern und Schmuck sondern könnte, — als eine geschichtliche Thatsache ihrerseits und zwar als eine der gewichtigsten. Doch enthüllt sie sich leicht als Sage, als solche will sie geliebt und geschätzt werden, nicht den falschen Schmuck der Geschichtlichkeit borgen. Die Gestalten und Zeitverhältnisse in ihr nehmen den Character des Uebermenschlichen an, Himmel und Erde verlieren die strenge Scheidung der geschichtlichen Zeit, — Wahrscheinlichkeit, Zeitrechnung, Gesetze der Entwicklung treten zurück, — vor Allem aber werden die Hauptgestalten zu Ausprägungen, Characterbildern des Volksthums und seiner geschichtlichen Aufgabe. So lässt sie uns in das innerste Herz eines Volksthums blicken, dort die treibenden und bewegenden Kräfte sehen, aus denen das geschichtliche Leben desselben quillt.[1]) Daher ihre ewig frische Wirkung, daher das Gefühl mit Gestalten von Fleisch und Blut zu verkehren, welche wahrer sind als die geschichtlichen. Darum ist es nirgends in der Geschichte so anheimelnd. Man sitzt am Heerde im Hause eines Volkes, lauscht seinem eigensten Lebensodem.

[1]) So sind ja in einem Odysseus und Achill die Characterzüge hellenischer Art, so in einem Sigfried und Hagen die der germanischen Volksthümlichkeit viel greifbarer ausgeprägt als in geschichtlichen Gestalten dieser Völker.

Dass auch das israelitische Volk die Erinnerung an seine ältesten Zeiten als Sage, nicht als Geschichte, aufbewahren musste, liegt in der Natur der Sache, wenn wir nicht dieses Volk an einem der edelsten Theile des Volksthums verkrüppelt denken wollen. Dass man dennoch so vielfach das Eingeständniss scheut, in denjenigen biblischen Erzählungen, welche auf die vorgeschichtliche Zeit zurückführen, Sage, nicht Geschichte, zu besitzen, — das hat seinen Grund einzig und allein in der Vorstellung, dass die Schriften der beiden Testamente, ihres heiligen Characters wegen, solche Sagenbestandtheile nicht könnten aufgenommen haben, sondern uns statt dessen eine irgendwie wunderbar gewirkte geschichtliche Kenntniss jener Zeiten bieten müssten. An der vorher entwickelten Anschauung von dem canonischen Character dieser Bücher, insbesondere von ihrer Inspiration, hat nun freilich eine solche Vorstellung nicht den leisesten Halt. Denn wie sollte die Erfüllung der heiligen Schriftsteller mit dem Geiste wahrer Religion ihnen zu einer besonderen Kenntniss von Geschichtsthatsachen verhelfen? Wirkt doch nirgends innerhalb unsrer Erfahrung die steigende Erfüllung mit diesem Geiste eine steigende Sicherheit auf dem Gebiete des Erfahrungswissens. Und der Begriff der Urkundlichkeit würde ja bei solcher Vorstellung vollkommen in sich zerfallen. Dann könnte ein Mann unsrer Tage aus dem heiligen Geist ebensowohl eine Lebensgeschichte Jesu ohne Urkunden schreiben wie ein Apostel. Dann wäre der Streit z. B. über Augenzeugenschaft des vierten Evangelisten ein rein müssiger. Denn als inspirirt wäre er ja im zweiten Jahrhundert ein ebenso guter Zeuge für die Einzelheiten des Lebens Jesu als wenn er der Apostel Johannes ist. Und selbst die angeführten Beispiele sind noch nicht so widersinnig wie die Annahme, dass der Verfasser des Buchs der Ursprünge gegen die Zeit Davids hin Geschichte hätte geben können über die Zeiten der Erzväter, die grosse Fluth, die Menschheit vor Noach.[1])

[1]) Am ersten passt eine solche Meinung für die römische Kirche, welche sich das Recht beigelegt hat, über eine geschichtliche Frage, die Art der Empfängniss Mariä, worüber Nichts berichtet ist, im Jahre 1860 eine bindende Behauptung aufzustellen. Und doch thut sie auch das nur,

Diese ganze abenteuerliche Vorstellung hängt an dem Gedanken, die Sage sei ungeeignet, Trägerin der Offenbarung und ihres Geistes zu sein, einem völlig grundlosen Vorurtheile. Denn 1. auch die Geschichte ist nicht etwa schon desshalb zur Trägerin der Offenbarung geeignet, weil sie eine genaue der Wirklichkeit entsprechende Erzählung von Geschehenem bietet; in dieser Hinsicht sind ja auch unsre canonischen Geschichtsbücher verschieden nach Talent, Stellung, Quellen der Verfasser; darin werden sie alle weit übertroffen von der diplomatischen Geschichtsschreibung der neueren Wissenschaft. Auch darum noch nicht, weil sie Geschichte des heiligen Volkes als des Volkes der Offenbarung bietet. Josephus gehört noch nicht in den Canon, weil er jüdische Geschichte schrieb, und eine Geschichte Israels vom Standpunkte des Tacitus würde bei aller geschichtlichen Vortrefflichkeit ungeeignet sein unter die heiligen Bücher aufgenommen zu werden. Auch die Geschichte wird zur heiligen, canonischen Geschichte, zur Trägerin der Offenbarung einzig und allein dadurch, dass sie uns entweder unmittelbar urkundenmässig in die Entwicklung der Offenbarungsreligion hineinversetzt, oder durch ihre eigne Auffassungsweise, also dadurch dass sie aus dem Geiste der Offenbarungsreligion heraus behandelt ist, uns selbst eine Stufe der Offenbarungsreligion zeigt. Das letztere aber kann die Sage ganz ebensowohl. 2. Der heilige Geist schliesst freilich Betrug und Lüge aus. Aber schon solche Formen der Darstellung macht er nicht unmöglich, welche uns etwa nicht statthaft erscheinen, nach dem Gesichtskreis jener Zeit aber vollkommen gestattet waren, — so Tendenzgeschichte, Pseudonymität. Denn es kann überall nur das in Betracht kommen, was nach dem Maassstabe einer bestimmten Entwicklungszeit als sittlich gilt. Unsre Art Geschichte zu schreiben hat das gesammte Alterthum nicht gekannt und nicht erstrebt. Ihm kam es immer weniger darauf an das wirklich Geschehene bis in das Einzelne zu ermitteln, als darauf grosse Gedanken und Wahrheiten in der Geschichte zu erweisen oder zu vertheidigen. Noch weniger schliesst der heilige Geist Irrthum oder

weil sie sich einbildet, dabei aus dogmatischen nicht aus geschichtlichen Grundsätzen urtheilen zu können, und weil sie eine ihr sicher scheinende Ueberlieferung zur Seite hat.

Unkenntniss aus in Betreff der Erfahrungsgegenstände. Denn derselbe Geist, der ja auch später den echten Christen zu Theil wird, — er ist kein doppelter, — hat weder einen Luther als Naturkenner einem Humbold und Laplace gleich gemacht, noch einen Augustin als Sprach- und Geschichtskenner einem Sallust und Thucydides oder einem Grimm vergleichbar. Alle Kenntniss der Erfahrungswelt ruht auf der Gabe der scharfsinnigen Beobachtung des Stoffes und der geschickten und genialen Zusammenstellung und Prüfung der durch Beobachtung gewonnenen einzelnen Erfahrungen. Der Geist der Offenbarung aber erleuchtet nur das sittliche und religiöse Leben; er giebt ein Bewusstsein des göttlichen Willens. Desshalb lässt er auch die Erscheinungen in neuem Lichte sehn und ruft eine besondre religiöse Betrachtung der Natur und Geschichte in ihrer Gesammtheit hervor. Keine Feinheit geschichtlichen Gefühls lehrte den Tacitus die Wege Gottes und das Herz der Weltgeschichte in dem von ihm so verachteten Gottesreiche Jesu sehen. Keine Grossartigkeit der Naturbetrachtung führte den Aristoteles zu dem „es werde Licht“ „die Himmel verkünden Gottes Herrlichkeit“. Aber eine Vermehrung und Reinigung des erfahrungsmässigen Wissens von diesen Dingen kann der heilige Geist nicht geben. So schliesst er also Irrthum und Unkenntniss nicht aus, auch nicht dass ein Schriftsteller Geschichte zu bieten meint, wo nur Sage vorliegt.

3. Wenn sich in der Sage eines Volks der eigenthümliche Geist aus welchem sich die besonderen Aufgaben dieses Volkes verwirklichen Ausdruck schafft, so kann sie als heilige Sage ganz wohl eine der Formen sein, in denen sich die Offenbarungsreligion aus dem ihr eigenthümlichen Geiste Zeugnisse bildet. Die Sage bildet sich immer unter dem Einfluss der Männer, welche den schaffenden Trieb eines Volkes am stärksten in sich tragen. So wird ja Israels Volkssage aus dem Geiste heraus sich gebildet haben, welcher die besondre diesem Volk von Gott zugewiesene Aufgabe bestimmt, aus dem heiligen die wahre Religion bildenden Geiste göttlicher Offenbarung, der zur Vollendung der Religion in Jesu hinführt. Sie wird sich unter dem Einflusse der Männer gestaltet haben, welche die religiösen Führer Israels, die Träger der Entwicklung der wahren Religion waren. Und so wird sie als heilige Sage die naturgemässe Ein-

leitung in die heilige Geschichte bilden. 4. Die Sage muss sogar in höherem Grade geeignet sein Trägerin des h. Geistes zu sein als die Geschichte. Denn in der Geschichte drückt jede Gestalt nur annähernd und unvollkommen das aus was der in diesem Volksthum wirkende Geist will. In der Sage aber ist es dieser Geist selbst, der die Gestalten ausprägt, ihnen Fleisch und Blut giebt. Sie werden Characterbilder, Mustergestalten, zeigen das natürliche Israel an welchem der Geist der Offenbarung wirkt in unverwelklicher Klarheit und Schönheit. So ist die Besonderheit Israels als des Volkes der Religion in keiner geschichtlichen Gestalt so wahr und lebensvoll ausgedrückt als in den Gestalten der Vätersage. Abraham ist lehrreicher für die alttestamentliche Offenbarung als alle Könige von Saul bis Zidkijah, in Jaqob-Israel ist der Israelit wahrer gezeichnet als in irgend einer Gestalt der Königsbücher oder der Chronik. Daher stammt der besondere Werth der Patriarchensage für die Erbauung.

Wo Sage vorliegt kann sie uns natürlich durchaus keinen Aufschluss über die Religionsentwicklung der Zeit geben welche sie behandelt; für die Zeit aber, aus welcher sie stammt, ist sie der allerwichtigste Stoff um die Offenbarungsreligion zu erkennen. Wir können im Wesentlichen an Ewalds Wort anschliessen (I. 59) „die Sage wurzelt in der Geschichte, ist aber nicht schlechthin Geschichte, sondern hat wie ein eigenthümliches Wesen, so einen Werth für sich. Die hebräische hat alles das Reizende, welches die andrer höher strebender Völker des Alterthums hat und noch dazu ihren ganz eignen Vorzug, vom Geiste einer höhern Religion erfüllt und getragen, ja theilweise das Gefäss für grosse Wahrheiten derselben geworden zu sein.“

Wir gehen zum Mythus über.

Wie die Geschichte aus der Sage, so keimt alle Lehre aus dem Mythus, d. h. aus der urzeitlichen Ausprägung speculativer Gedanken in Erzählungsform. Es wird im Mythus nicht wie im Gleichniss eine vorher gewonnene übersinnliche Erkenntniss freithätig in ein bildliches Gewand gehüllt, sondern Form und Inhalt werden zugleich und unwillkührlich geboren; das Ganze tritt fertig als eine Thatsache auf. Die Mythen und ursprünglichen Symbole sind „gewisse Formen innrer Wahrnehmung, genialer Erkenntniss,

Mittel und Werkzeuge zum sinnlich geistigen Verständniss religiöser Dinge. Sie sind mehr gefunden als erfunden und immer einfach und durchaus treffend, haben den Schein innrer Nothwendigkeit, woraus die Neigung sie zu heiligen entspringt. In solchen Symbolen und Mythen spricht der Sinn durch den äussern Gegenstand oder die Geschichte unmittelbar zu dem Schauenden oder Hörenden wie er in ihnen unmittelbar zuerst ergriffen wurde. . . . Er ist immer ein Ganzes wenn auch nur als Embryo und auf einmal gegeben oder eingegeben im Gegensatz des Bedachten oder Gemachten" (Welcker I. 56. 75).

Jenseits der menschlichen Geschichte und Sage beginnt das Gebiet des nur dem Glauben Verständlichen. Und so leitet der Mythus als erzählende Darstellung des im Glauben Erfassten die Sage ein, indem er als eine Art von Vor-Sage die Schöpfung und ideale Entwicklung des Menschen und die Bedeutung seiner sinnlichen und geistigen Natur bietet. Sodann zieht er sich tief in das Gebilde der Sage hinein, freilich meistens in euhemeristischer Form abgeschwächt. Endlich nimmt er als Mythus vom Menschenziel die Geschichte wieder in die Ewigkeit auf und schliesst den Gesichtskreis. Natürlich schliesst die wirklich mythenbildende Zeit nicht erst, wie Otfried Müller meint, sobald Philosophie und Geschichte jedes für sich zu existiren beginnen, — da schliesst die sagenbildende Zeit im Grossen und Ganzen, — sondern der wahre Mythus gehört der Urzeit an; „der Zeit, wo die Begriffe sich noch nicht ohne die Vermittlung der Phantasie dem Bewusstsein darstellten", „bildet sich doch nicht aus einer Idee heraus eine Thatsache, sondern unbewusst vermittelst einer bekannten Thatsache ein Begriff, der ohne sie nicht gefasst und ausgesprochen werden konnte" (Welcker 75). Solche Mythen nun, meistens schon eng und unzertrennlich mit der Volkssage verbunden, sind uralt, zum Theil noch gemeinsames Eigenthum ganzer später gespaltener Stämme, prägen sich aber nach Volksthümlichkeit und religiöser Entwicklung verschieden aus. Denn „der Mythus ist der Erweiterung und Ausschmückung fähig, auch der Verknüpfung mit einem andern Mythus, wie durch Einimpfen und Verschmelzung" (Welcker 75). Diese Mythen gehören zu dem schönsten Gute ursprünglicher Völker, in ihnen lagert sich die Fülle der Kindheit des Menschengeistes und zugleich die

Reife einer Zeit ab, wo noch Weniges und Grosses unbeirrt betrachtet ward.

Dass auch in dieser Beziehung Israel nicht arm und leer aus dem Schoosse der grösseren Völkerfamilie getreten ist, welcher es angehörte, ist ebenso selbstverständlich, wie dass es Sprache, Sitte, Volksgewohnheiten nicht nachdem es seine Sonderexistenz begann erst neu entwickelt, sondern sie nur besonders ausgebildet hat. Und auch hier kann der Begriff des Canon und der Inspiration der heiligen Bücher keinen irgend vernünftigen Grund abgeben, warum solche Mythen in denselben nicht Eingang gefunden haben sollten. Wenn sich die gemeinsamen mythischen Urgedanken über Anfang der Welt und Menschheit natürlich in jedem Volke nach seiner geistigen und religiösen Art besonders gestaltet haben, so konnte ebensowohl in Israel der heilige Geist der Offenbarung der Israels Religion trug und fortbildete sich diese Mythen als Stoff aneignen und mit den wahren und bleibenden Glaubensgedanken über Gott, Welt, Menschheit tränken. Ja auch wenn solche mythische Erzählungen erst dann in das Volk Israel eingedrungen wären als seine Religion schon in voller Kraft war, — wie es denn nicht unmöglich ist, dass Manches der Art erst in der Salomonischen Zeit in Israel bekannt ward, — so kann es uns um so weniger wundern, wenn diese Religion in ihrer Lebendigkeit und Stärke solchen Stoff rasch aufnahm und sich aneignete. Das würde ja nur dann nicht mehr geschehen sein, wenn die Religion in Israel schon abgeschlossen und ohne neue Lebenstriebe im Bewusstsein eigner Ohnmacht sich vor jedem neuen Stoff zurückgezogen hätte.

Wurden auf diese Weise Mythen aufgenommen, so musste die gemeinsame Form bleiben und an die Verwandtschaft mit den Erzählungen eines grösseren Völkerkreises mahnen. Aber in dieser verwandten Form musste sich die religiöse Eigenthümlichkeit Israels nur um so entschiedener in ihrem Gegensatze gegen das Fremde zeigen. D e r Geist, welcher Israels Religion schuf, — nicht der natürliche Volksgeist, sondern der in ihm sich bezeugende und offenbarende Geist der wahren Religion, — musste den eigentlichen Inhalt dieser Erzählungen neu gestalten, musste natürlich bei aller Verwandtschaft der Form auch diese von Innen heraus wieder gebären und reinigen. Der Mythus wird zum

Offenbarungsmythus. So ist ja bei Persern, Indern, Phoeniken unleugbar in der Form ihrer Urmythen grosse Verwandtschaft mit den Erzählungen der Bibel. Aber religiös ist der Unterschied so gross wie überhaupt der Unterschied zwischen der heidnischen Religion und der Religion der Offenbarung. Im Alten Testamente ist der Mythus „aus der schöpferischen Kraft der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes wiedergeboren“ (Riehm).

Dieser Offenbarungsmythus aber ist das allergeeignetste Darstellungsmittel der wahren Religion. Ihr Inhalt kann sich in ihm am freiesten entfalten, weil die Form sich dem Inhalt willig und natürlich anschmiegt. So übertrifft er alle erzählenden Stücke. Zugleich aber redet er in seiner wunderbaren kindlichen Schönheit, worin die tiefste Wahrheit und Weisheit liegt, unmittelbar zum Gemüthe. Dem tiefsten Geiste ist er tief; dem Kinde anmuthig und verständlich; er ist das Kleinod des Alten Testaments. Anders natürlich verhält es sich, wo einzelne Spuren fremdartiger alter Mythenbildung bruchstückartig in der Volkssage verstreut liegen, von der wahren Religion nicht innerlich angeeignet, euhemeristisch abgeschwächt ohne besondres Leben. Derartige Stücke haben wenig religiösen Werth und kommen für die biblische Theologie, als Formbestandtheile der Volkssage, nur in zweiter Linie in Frage. Aus den angeeigneten und selbstständig gebildeten Mythen aber hat sie den religiösen Inhalt zu entnehmen, — natürlich nur als Zeugniss für die Religionsentwicklung der Zeit ihrer Aneignung.

Bisher ist nur die Rede davon gewesen, dass wir auch vor der heiligen Geschichte eine heilige Sage und einen Offenbarungsmythus erwarten dürfen, ja eigentlich erwarten müssen. Es bleibt noch übrig in den älteren Bestandtheilen des Alten Testamentes das wirkliche Vorhandensein solcher Elemente aufzuzeigen, eine Aufgabe, welche für den vorurtheilslosen Blick eben so leicht ist, als sie natürlich unmöglich ist einer dogmatischen Stellung gegenüber, für welche es keine geschichtliche Wahrscheinlichkeit auf dem biblischen Gebiete giebt. Wir stellen die einzelnen hier in Betracht kommenden Punkte einfach neben einander.

1. Für den sagenhaften Character der vormosaischen Erzählungen beweist ihre Zeit, welche schriftliche Ueberlieferung überhaupt noch nicht zulässt. Denn in Zeiten vor aller Schrift-

kunde, in Zeiten welche durch eine geschichtslose Zeit von mehr als 400 Jahren von den nächsten geschichtlichen Erinnerungen getrennt sind, und später, als in Culturländern sich erst die Anfänge der Schrift für die wichtigsten Reichsangelegenheiten finden, konnten wandernde Hirtenstämme, — an sich stets schriftfeindlich, wie es ja bei vielen Bedawinstämmen der Sinajhalbinsel noch jetzt für einen Schimpf gilt schreiben zu können, — ihre in sich unbedeutenden Familiengeschichten unmöglich anders als mündlich, d. h. in Sagen, fortpflanzen. Und auch als die Schrift in Gebrauch gekommen war, also in der Zeit bis David, wird sie doch noch spärlich gebraucht sein und Vieles aus den Volkserlebnissen wird immerhin sich noch rein als Sage fortgepflanzt haben. 2. Der Sagencharacter dieser Erzählungen zeigt sich an den übermenschlichen Verhältnissen welche Zeit und Kraft annehmen ohne dass dabei auf das Wunderbare ein Nachdruck gelegt würde. So werden die Patriarchen ganz in der Weise alter Heroen dargestellt[1]), so sind die Lebensjahre vor, ja auch nach der Fluth ganze Zeitepochen[2]), und die Zeiträume erscheinen in runden vorbildlichen Zahlen.[3]) Ja diese Darstellungsweise wirkt noch tief in die palästinensische Volkserinnerung hinein.[4]) 3. Dass Sage vorliegt, verräth sich durch die Rücksichtslosigkeit gegen geschichtliche Wahrscheinlichkeit und durch das unbefangene Dulden von Widersprüchen in vielen Stellen der Genesis, die desshalb nicht weniger Beweiskraft haben, weil der Spott sich ihrer vielfach bemächtigt hat. Wenn ein Qain Städte baut und sich vor Blutrache fürchtet (IV, 14. 17), wenn alle Thierarten in ein Fahrzeug wie die Arche eintreten (VI, 19. VII, 2), wenn alle Berge 15 Fuss mit Wasser überdeckt sind in Zeiten wo Aegypten und das Euphratthal schon Culturstaaten trugen (VII, 20), wenn Abraham für welchen Jizchaqs Zeugung ein Wunder ist (XVII, 17. XVIII, 12) später Vater vieler Söhne wird (XXV), wenn Sarah, welche über die Verheissung eines Sohnes spottet (XVIII, 12), Gegenstand der Nachstellungen Abimelechs ist (XX, 2) u. s. w., so ist das in einer Sage höchst natürlich und ohne Anstoss; für

[1]) gen. XIV. XXIX, 9 ff. XXXI, 45 ff. (Gilead, Mizpah). XXXII, 23. XXXIV, 25 ff. [2]) gen. V. IX, 29. XXV, 7. XXXV, 28 (dagegen VI, 3). [3]) gen. V, 23. VII, 4. VIII, 6. 10. 12. [4]) jud. III, 11. 30. V, 31. VIII, 28. XV, 16. jos. V, 6. dt. XXIX. 5 etc.

eine Geschichte wäre es höchst verwirrend und undenkbar. Diese Darstellungsweise ist dann freilich in der nachmosaischen Zeit nirgends mehr vorherrschend, aber ihre Züge sind doch auch in der Eroberungsgeschichte und der Erzählung der Zeiten vor David noch vielfach zu spüren.[1] 4. Das Vorhandensein von Sage zeigt sich an der unbefangenen Art, wie Himmel und Erde in einander fliessen und das Geistige sinnlich wird, — wovon die dichterische Darstellung in Gesicht und Traum vollkommen verschieden ist. Man benutzt das dann sehr fälschlich zu dogmatischen Folgerungen, als sei Gott einem Jaqob-Israel näher gewesen als einem Jesajah oder Jeremjah.[2] Diese Form kommt in der Genesis überall, mehr vereinzelt bis zu Davids Zeit vor.[3] 5. Die Genesis zeigt ihren sagenhaften Character endlich dadurch, dass sie dieselbe Erzählung in mehrfachen Formen bietet[4], dass sie es liebt an bedeutsame Eigennamen oder uralte Ortslagen Erzählungen zu schliessen, welche nur dem Namen ihren Ursprung verdanken[5] dass sie die Volksgeschichte wie eine Familiengeschichte an die Stammregister zu schliessen pflegt.[6]

Wenn sich aus den angegebenen Gründen der Inhalt auch der ersten elf Capitel der Genesis jedenfalls als Sage ergeben würde, — so führt eine genauere Betrachtung darauf, in diesen nicht einmal diese sondern gradezu Mythus zu sehen. Freilich sind von diesen Capiteln nur die ersten drei in der Weise Offenbarungsmythus geworden, dass sie die Gedanken der wahren Religion über die dem Erfahrungsdasein vorangehenden Bedingungen im Gewande des Mythus bieten. Alles Andre ist sehr zu dem Character der Sage abgeschwächt, in derselben euhemeristischen Weise, wie sie die jüdische Sibylle auch auf die griechische Göttersage anwendet. Nur dunkel sind hier uralte Erinnerungen an vier Weltzeitalter, an titanische Entwicklungen auf Erden vorhanden. Wir beschränken uns auf die ersten

[1]) ex. XII, 37. jos. XVI. 10. XVII, 12. jud. I, 7—36. XIX, 10 etc.
[2]) gen. III, 21 f. VII, 16. XI, 5. XVIII, 8. 21. XXVI. 2. XXVIII, 13. XXXII, 24 ff. [3]) ex. XIX, 19 f. XXIV, 10. 12. XXXI, 18. jos. V, 13 ff. jud. VI, 11 ff. XIII, 3—25. 2 K. II, 11 etc. [4]) gen. XII. XX. XXVI. XXI, 22. XXVI, 26. Die zwei Sintflutherzählungen. [5]) gen. II, 23. III, 20. IV, 1. 16. 17. 25. V, 29. XI, 9. XVI, 11. 13. XVIII, 12. 13. 15. XIX, 22. XXI, 9. XXII, 14. XXVIII, 19 etc. (Bethel, Beerseba, Jizchaq, Jaqob, Esau etc.) [6]) gen. X. XXV, 13 ff. XXXVI.

3 Capitel der Genesis, und achten ausserdem beiläufig noch auf das kleine aber merkwürdige mythische Fragment gen. VI, 1—3.

Die Erzählungen von Schöpfung, Urstand, Sündenfall sind Mythen. Denn 1. das Aeusserliche der Erzählung zerrinnt überall unter den Händen, nur die religiösen Gedanken bleiben. Das zeigen wider ihren Willen am besten die Ausleger, welche Alles für Geschichte nehmen und doch kein andres Resultat erhalten als die mythische Ansicht. 2. So sicher der Inhalt dieser Erzählungen der Offenbarungsreligion eigenthümlich ist, so gewiss ist ihre Form nicht ohne Zusammenhang mit einem viel weiteren Kreise von Mythen andrer Völker. 3. Redende Thiere, Wunderbäume etc. werden nicht als etwas Wunderbares, — wie etwa in der Sage Bileams redende Eselin, — eingeführt, sondern als selbstverständlich — was natürlich nur geschehen kann, wo auch der Erzähler nicht wie in der Sage Geschehenes zu erzählen meint, sondern weiss, dass er sich auf einem höheren Gebiete bewegt. 4. Selbst in der Bibel findet sich bei Gleichheit der religiösen Gedanken die Schöpfungserzählung doppelt und äusserlich sehr verschiedenartig erzählt, was natürlich nur bei religiösen Mythen, nicht bei Erzählungen möglich ist. Es findet sich dort nicht eine verschiedene Absicht desselben Erzählers, sondern eine verschiedene Ansicht zweier Erzähler in Betreff der äussern Dinge. So wird I, 24 die gesammte Thierwelt vor dem Menschen geschaffen, II, 19 ff. nach dem Menschen (יצר). Es wird I, 9 ff. Kraut und Baum längst vor dem Menschen geschaffen, II, 5 ist kein Grünes vor dem Menschen und zwar weil er noch fehlt (כִּי) und die Bäume werden für den Menschen gepflanzt. Es wird I, 9 die Erde aus dem Feuchten, II, 5 ff. muss sie erst befeuchtet werden. Nach I, 27. V, 2 werden Mann und Weib zusammen erschaffen, nach II, 21 ff. das Weib erst nach dem Mann. Nach I, 29 werden Baum und Kraut dem Menschen gleich zur Speise gegeben, nach III, 18 ist das Essen des Krautes eine Strafe und nur die Baumfrucht ursprüngliche Nahrung des Menschen. Ueberhaupt aber ist die ganze Ordnung der Tagewerke durch den Ausdruck der zweiten Erzählung „am Tage da Gott machte“ unmöglich. Auf kleinere Unterschiede, wie auf die Anschauung von der Thierklasse des Remes soll kein Gewicht gelegt werden (I, 24—30 cf. II, 19 f. III, 1. 14).

Merkwürdig ist die kleine Erzählung gen. VI, 1—3. Denen, welche sie als Geschichte nehmen, theils mit der falschen Erklärung der „Gottessöhne" als „Menschen frommer Art, oder Sethiten," theils mit der abergläubischen Vorstellung von Engelehen, hat schon Hupfeld ihr Unrecht gegen die Würde der heil. Schrift gezeigt. Die Auslegung dieser Erzählung folgt später (C. 9. 5). Sie ist in Wahrheit eine Parallele zu gen. III, 22 und giebt die Lösung der Frage wie der Tod in die Welt gekommen. Sie erklärt dieses Ereigniss dadurch dass die Menschheit auf Antrieb höherer Wesensklassen ihre natürliche von Gott gewollte Stellung aufgegeben hatte, — dem Verführen der „Schlange" und dem „Sein wie Gott" nicht unähnlich. Der Eingang des Stückes zeigt, dass es nicht in die Stelle gehört, die es jetzt einnimmt, sondern in den Beginn der Menschengeschichte, also sicher vor cap. IV und V. In diesem Stücke, wie in einem lehrreichen Torso, sehen wir wie etwa ohne die bildende Kraft des Geistes der Offenbarung, — der übrigens doch in dem richtenden Urtheil über die Unnatur wenigstens seine Spuren zeigt, — die Mythenwelt des hebräischen Volkes sich würde gestaltet haben. Jetzt ist natürlich das Stück ganz ohne innern Zusammenhang mit den religiösen Vorstellungen der Genesis.

Es ergiebt sich uns folgendes Bild. Die Genesis ist das Buch der heiligen Sage, eingeleitet durch Mythus. Und zwar bieten ihre ersten drei Capitel Offenbarungsmythus der wichtigsten Art, — die folgenden acht mythische Elemente, welche mehr in die Form der Sage umgeschmolzen sind. Von Abraham bis Moses ist reine Volkssage, mit einzelnen mythischen Elementen, die fast unkenntlich geworden, versetzt. Von Moses bis David ist Geschichte mit noch sehr vielen sagenhaften Elementen vermischt. Von David an ist Geschichte mit nicht mehr sagenhaften Elementen als sie der alten Geschichtsschreibung überall eignen. Im Neuen Testamente ist nirgends Mythus. Was man so genannt hat, sind höchstens Ansätze heiliger Sage, die ja auch dort, weil das Christenthum in Kreisen eines nicht wissenschaftlich untersuchenden Volkslebens erwuchs, kaum ganz fehlen konnten.

B. Einleitung in die Alttestamentliche Theologie besonders.

CAPITEL IV.

Die religionsphilosophischen Auffassungen der alttestamentlichen Religion und ihres Grundgedankens.

Literatur: Für die theologische Behandlung **Diestel** Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869. Spencer de legibus Hebraeorum ritualibus et earum notionibus libri tres ed. 3. Lips. 1705. (diss. I. lib. III, de ritibus e gentium moribus in legem translatis 759—937). — Für die philosophische Behandlung **Hegel** Religionsphilosophie ed. Marheineke Bd. 2. S. 46—184 (Aufl. 2), Philosophie der Geschichte Aufl. 2. S. 238 ff. Rosenkranz die Naturreligion ein philosophisch historischer Versuch 1831, und Zeitschrift für speculative Theologie (ed. Bruno Bauer) Bd. II. 1. S. 11 ff. 1837. [Gegen Hegel **Nitzsch** (theol. Studien und Kritiken 1836. 4. 1096—1107). Gegen Hegel und Rust Steudel (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1835. 1. 112 ff. 2. 138 ff.)] — **Vatke** Religion des Alten Testamentes Bd. I. 1835. S. 99—120. **Bruno Bauer** Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt Bd. I. 1838, vgl. Zeitschrift für speculative Theologie Bd. I. 2. 247 ff. (1836) „das Antitheologische am Hegelschen Begriff der hebräischen Religion", und a. d. O. 1837. 329 f. — **Rust** Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben (Ich habe nur Ausg. 1. 1825 zu Gesicht bekommen) S. 53 ff. **F. Baur** christliche Gnosis 1835 S. 721 ff. (vorz. 727 ff. gegen Rust und Hegel). — **Billroth** Vorlesungen über Religionsphilosophie ed. Erdmann Aufl. 2. 1844

§ 105—110. **Braniss** Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit 1842 S. 24 ff. Stuhr allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker Bd. I. die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Einleitung S. XVIII. XX. F. Köppen Philosophie des Christenthums 1813. Th. 1. S. 57 ff. **Lotze** Microcosmos Bd. 3. 147. **Schelling** sämmtliche Werke Abth. II. Bd. I. 118 ff. Bd. IV. 119 ff. — **Immanuel Kant** Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1794 vorz. S. 47. 84. 109. 146 ff. 188. 224 ff.

1. Die theologischen Urtheile.

Die alttestamentliche Religion fordert als eine besondre und zwar nicht die höchste Stufe der Religion von selbst zu einem Vergleich mit den andern vorchristlichen Religionen heraus, — und so muss die alttestamentliche Theologie sich mit den Versuchen auseinandersetzen, welche diese Religion in dem Zusammenhang der gesammten menschlichen Religionsentwicklung haben einreihen wollen. Ist doch für die Geschichte jede Erscheinung zunächst nur ein einzelnes Glied in der zusammenhängenden Kette menschlicher Dinge, bis sie sich als etwas Schöpferisches, Neues erwiesen hat, also als einen Anfangspunkt besondrer Entwicklungen. Ein solcher wird dann freilich auch seinen Zusammenhang mit dem mütterlichen Boden menschlicher Geschichte nicht verlieren, aber er wird doch als auf seine einzige zureichende Erklärung auf das Geheimniss der göttlichen Kräfte zurückweisen, welche als schaffend und beseelend, als Geist des Lebens, die Welt der Sinne wie der Geister tragen. Wir würden unsre Aufgabe, die alttestamentliche Religion zu beschreiben, ohne genügendes Bewusstsein ihrer selbst beginnen, wenn nicht vorher das zu beschreibende Gebiet in seinen natürlichen Grenzen und Zusammenhängen erfasst wäre.

Die theologische Behandlung konnte, so lange den heiligen Urkunden gegenüber noch nicht der Standpunkt des Zweifels eingenommen ward, natürlich eine eigentliche Beurtheilung alttestamentlicher Religion nicht versuchen, am wenigsten sie in Vergleich und Zusammenhang mit heidnischen Religionen stellen. Spencer zuerst hat etwas Derartiges gewagt, aber doch noch von

durchaus rechtgläubigem Standpunkte aus, indem er nur in manchen Aeusserlichkeiten einen Zusammenhang vor Allem mit dem Aegyptischen hervorheben wollte. Wollte man theologisch vergleichen, so war eigentlich nur die Zusammenstellung beider Testamente erlaubt. So hatte ja schon gegen die judenchristliche Vermischung beider Testamente wie gegen die altcatholische Voraussetzung ihrer wesentlichen Gleichartigkeit sich im Gnosticismus eine Reihe von Stimmen erhoben, welche einseitig auf vermeintlich paulinischen Spuren fortschreitend dem Alten Testamente einen andern Gott, d. h. ein andres religiöses Grundprincip zuschrieben als dem Christenthum. Bald sollte dieses nur ein mehr weltliches, weniger wahrhaft geistiges sein, — so bei Basilides, Valentin, — bald ein die Liebe ausschliessendes, nur auf dem Boden des Gesetzes, der Gerechtigkeit wurzelndes, — so bei Marcion, — bald wie bei den Ophiten ein gradezu unsittliches, das Princip des neidischen und selbstsüchtigen Beharrens, des Widerspruchs gegen den höhern Geist der Menschheit. Vergleichungen dieser Art konnten dann auch in der neueren Zeit nicht fehlen, sobald eine freiere Stellung den biblischen Urkunden gegenüber Platz griff. Und es macht sich da eine doppelte Strömung bemerkbar. Die welche entschiedener an der Vollkommenheit des geschichtlichen Christenthums festhalten, wie Semler, Schleiermacher (vgl. Glaubenslehre § 12. 129), trennen mit bewusster oder unbewusster Ungunst das Alte Testament vom Neuen und wollen nur einen äusserlich geschichtlichen Zusammenhang gelten lassen. Die Andern aber, welche überhaupt über die biblische Religion als solche hinausstreben, wie z. B. Kaiser in seiner ersten Entwicklungszeit, — haben grade das Interesse, beide Testamente möglichst gleich zu stellen. Doch können wir im Ganzen sagen, dass die neuere durch Herder, de Wette, Hupfeld, Ewald, Umbreit, Bertheau und ihre jüngeren Gesinnungsgenossen vertretene alttestamentliche Theologie ebensowohl das Stufenverhältniss zwischen beiden Testamenten, wie ihre innre Einheit zur Geltung kommen lässt.

Sobald überhaupt ein Urtheil über die alttestamentliche Religion gewagt ward, musste sich die Frage aufdrängen, worin denn ihre Eigenthümlichkeit, das in ihr im Gegensatz zu den andern Religionen sich ausprägende Grundprincip bestehe. Und

da bietet sich äusserlich zunächst der Monotheismus, die Ausschliessung der Anerkennung und Verehrung irgend eines Gottes neben dem Einen im Volke Israel. Und in der That sehen wir ja in späteren Zeiten die grösste Beharrlichkeit und Glaubenskraft Israels auf diesen Punkt gesammelt, auf das Echad des Deuteronoms, welches zum Losungswort der Märtyrer ward.[1]) So hat die mehr populäre Auffassung des Alten Testamentes meistens hierin das Besondere desselben gefunden.[2]) Aber der Monotheismus im Alten Testamente, vorzüglich in seinen Anfängen, ist zunächst viel weniger ein positiver Grundsatz, als verneinend. Er ist die Verwahrung gegen die sittliche Abschweifung, gegen den Ehebruch der Heidenwelt, der als Verirrung der Einsicht erst in der sittlichen Verirrung seine Wurzel hat. Sodann ist er wesentlich practisch. Nicht dass es nur einen Gott giebt, wird im Anfang betont, sondern dass Israel nur einen Gott haben soll. Und das Alte Testament setzt seinen Monotheismus als ganz selbstverständlich voraus, nicht etwa als eine neue Heilslehre, — wobei es an sich ganz gleichgültig ist, ob diese seine Voraussetzung auch der wirklichen Religionsgeschichte entspricht. Denn wäre auch der von der neueren mythologischen Forschung[3]) wieder vielfach vertheidigte Satz geschichtlich ganz unrichtig, dass eine Art von unbestimmterem Monotheismus sich überhaupt als ursprüngliche Religionsform der Völker Vorderasiens zeige, die erst dem Eindringen eines fremden Princips, „der weiblichen Gottheit" gewichen sei, — die alttestamentliche Religion selbst sieht die Sache jedenfalls so an und verzichtet damit darauf, den Monotheismus als ihr besondres Princip in Anspruch zu nehmen. — Endlich aber ist ein Monotheismus denkbar und wirklich vorhanden, welcher als Natur-

[1]) Aus dem „Schemá" deut. VI, 4. vgl. Graetz die Geschichte des Judenthums nach den Quellen 1856 Th. IV. 193 f. über Rabbi Aqibas Tod.

[2]) Hierher gehört nicht de Wette's Bestimmung „die practische vom Mythus befreite Idee eines Gottes als eines heiligen Willens, symbolisirt in der Theocratie ist das Princip der hebräischen Nation", oder Baumgarten-Crusius' Aussage „die mosaische Religion war practisch und beschränkte sich nur auf jene eine Idee vom wahren Gott, dem treuen Schutzherrn des israelitischen Volkes". Denn bei beiden liegt der Schwerpunkt auf dem Verhältnisse dieses Gottes zu dem Volke. [3]) So Schelling a. a. O. I. 8. Rust a. a. O. 77. Billroth a. a. O. § 106. J. G. Müller in Herzogs Realencyclopädie Artikel Polytheismus.

verehrung von dem alttestamentlichen Gottesbegriffe wenigstens ebenso weit entfernt ist, wie etwa der sittliche Polytheismus der olympischen Religion, — und schon desshalb passt der Monotheismus als solcher nicht zum Erkennungszeichen der alttestamentlichen Religion.

Wollte nun das Alte Testament Nichts als eine Reformation sein, — wäre es wesentlich menschlich verneinend, nicht schöpferisch und ein neues Lebenselement, — so könnte man etwa den geistigen Monotheismus als sein Grundprincip aufstellen. Derselbe ist ja in Wahrheit Grundprincip des Islam, der ohne eigne Schöpferkraft als vermeintliche Reinigung vorhandener Religionen durchaus menschlich verneinend auftritt. Aber das Alte Testament ist durchaus schöpferisch und göttlich, — eine neue vollkommnere Religionsentwicklung innerhalb der Menschheit. So kann das, was es nur als selbstverständliche Schranke dem abgefallenen Heidenthum entgegenhält, nicht sein Grundgedanke sein, — sondern es ward erst dazu als das Judenthum, seines schöpferischen Geistes beraubt, zur Secte wurde.

Viel eher liesse sich der Theismus als Grundprincip des Alten Testamentes aufstellen, die Betonung des persönlichen Gottes, der weder in der Welt verloren noch von ihr abgetrennt und entfernt ist, — wie er sowohl dem Deismus des practischen Unglaubens als dem Naturalismus und Pantheismus des Heidenthums gegenüber überall aus der Religion Israels uns entgegentritt. Aber auch der Theismus wird im Alten Testamente viel zu sehr als das Selbstverständliche betrachtet und vorzüglich in den älteren Stücken viel zu wenig als eine neue besondre Grundwahrheit gepredigt.

2. Hegel, Vatke, Bruno Bauer, Rust, Baur.

Mit Originalität, Geist und Gedankentiefe hat zuerst Hegel ein wirklich geschlossenes und einheitliches Urtheil über den Zusammenhang der alttestamentlichen Religion mit der sonstigen menschlichen Religionsentwicklung und über ihre Stellung zu den anderen höheren Religionen aufgestellt, und damit weithin Einfluss auf die Beurtheilung derselben in religionsphilosophischen Schriften gewonnen. Seine Hauptgedanken sind etwa folgende. Die unterste

Stufe der Religionsentwicklung ist die Naturreligion (R.-Ph. I, 263 ff.), wo das Göttliche von dem Zufälligen, Natürlichen noch ungetrennt als Zufälliges erfasst wird, dem Individuum als Individuelles entgegentritt, — ebendaher Religion der Zauberei, in welcher das Natürliche als göttlich wirkend gedacht wird.[1]) Die höchste Stufe ist die der absoluten Religion, des Geistes, wo der absolute Geist in dem endlichen Geiste als Einer erfasst ist, wo das endliche Bewusstsein Gott nur weiss insofern als Gott sich in ihm weiss, so dass Gott Geist ist und zwar Geist seiner Gemeine d. i. derer die ihn verehren (R.-Ph. II, 191). Desshalb die Religion der Menschwerdung, der Versöhnung, das Christenthum. Den nothwendigen Durchgangspunkt zwischen beiden bilden die Religionen der zweiten Stufe, die Religionen der geistigen Individualität, — wo das Absolute vom Natürlichen getrennt, aber die höhere Einheit noch nicht erfolgt ist: die alttestamentliche, griechische und römische Religion.

Auf dieser Stufe nun vollzieht die alttestamentliche Religion die nothwendige Trennung am entschiedensten. „Das Geistige sagt sich hier vom Sinnlichen unmittelbar los und die Natur wird zu einem Aeusserlichen und Ungöttlichen herabgesetzt. Das Absolute ist noch nicht als der concrete Geist aufgefasst, der Geist noch als geistlos gesetzt.“ (Ph. d. G. 239. 240) „Gott ist gewusst als Einer nicht als Eines, wie im Pantheismus. Gott ist hier gestaltlos, nicht nach äusserlicher sinnlicher Gestalt; bildlos, er ist nicht für die sinnliche Vorstellung, sondern er ist nur für den Gedanken“ (R.-Ph. II, 48). Kurz Gott steht als Abstractes, absolut Erhabenes dem Endlichen gegenüber; es ist die Religion der Erhabenheit. Dieselbe ist eine nothwendige Vorstufe zur höchsten Religion. Denn „dass Gott einer ist, ist die Wurzel der Subjectivität, der intellectuellen Welt, der Weg zur Wahrheit.“ (R.-Ph. II, 49). Und grade die Stufe, wo die Trennung am grundsätzlichsten und entschiedensten sich vollzieht,

[1]) Vgl. Bruno Bauer Rel. I, LXIV. Rosenkranz „Naturreligion ist diejenige Gestalt der Religion, welche dem Geiste da angehört, wo er im Erwachen zu sich selbst noch nicht im Geiste als solchem oder im Bewusstsein seiner eignen Natur, vielmehr noch ausser sich in der Natur selbst lebt“ (da sind von den heidnischen Religionen ausgeschlossen ausser der griechischen und römischen auch die deutsche, slavische, keltische, persische).

muss die Vorstufe der Versöhnung sein. „Das jüdische Volk ist es, das sich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat" (R.-Ph. II, 188), — und „die Unendlichkeit des Schmerzes konnte nur eintreten, wo Gott gewusst wird als Ein Gott, als reiner geistiger Gott" (R.-Ph. II, 222).

An sich aber ist die alttestamentliche Religion nicht die vollkommenste dieser Stufe. Denn die griechische Religion beginnt die höhere Einheit zu vollziehen durch Entlassung des Andern als des Freien (R.-Ph. II, 92); das Absolute wird als Schönes wieder menschlich. So ist sie die Religion der Menschlichkeit und Freiheit (R.-Ph. II, 95), die Religion der Schönheit. Die römische Religion aber bezieht in dem Gedanken der respublica das Absolute wieder auf das Menschliche. Sie ist die Religion des Zweckes. Aber wenn überhaupt alle drei Religionen nur Uebergangsstufen sein konnten, so gilt noch besonders dass „die wahre Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anschauung dieser Einheit sich nicht innerhalb dieser beiden Religionen vollziehen, nicht in der römischen und griechischen Welt entstehen konnte" (R.-Ph. II, 187), dass nur die alttestamentliche Religion sich zur Uebergangsstufe zum Christenthum eignete.

Hier ist die Ungerechtigkeit gegenüber dem Alten Testamente klar genug. So verändert auch Vatke Hegel's Darstellung in etwas. Zwar theilt er die angeführten Grundgedanken durchaus und vertheidigt sie folgendermaassen gegen den Einspruch des christlichen Gefühls: „das christliche Bewusstsein sträubt sich zwar dagegen, die Religion des Alten Testamentes mit zwei heidnischen Religionen in so nahe Beziehung und im Allgemeinen auf demselben Boden des geistigen Lebens zu sehen; es möchte lieber die alttestamentliche Religion als allmählige Entwicklung der Wahrheit, das Heidenthum dagegen in seinem ganzen Umfange als unwahre Gestalt, als Trübung, Ausartung der im Keime geoffenbarten Wahrheit betrachten ... Allein wenn man im Ernste das Christenthum als die absolute allein wahre Religion ansieht, so kann seine historische Voraussetzung nicht denselben Character der Wahrheit haben, da die werdende Wahrheit ja ebensowohl die Wahrheit nicht ist, als sie es auch wieder ist" (114). Aber er will doch den griechischen Schönheitsbegriff nur als oberfläch-

lichen gelten lassen und dem römischen Zweckbegriffe gar keine Parallele mit dem Alten Testamente zugestehen (113).

In noch entschiedenerer Weise hat Bruno Bauer das Hegelsche Urtheil verändert und verbessert. Nach ihm ist zwischen dem Hebraismus und dem Christenthume ein absoluter Unterschied, weil die alttestamentliche Religion noch nicht das wirkliche Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist, sondern nur in der Form des Ansichseins, — weil Gott im Alten Testamente noch nicht über den Gegensatz in unendlicher Weise hinübergreift, sondern noch gegen denselben kämpft, ihn als selbstständigen zur Voraussetzung hat, geoffenbart ist, aber noch nicht offenbar, — weil er als der Allgemeine seinen Zweck noch ausser sich hat, so dass sich die Allgemeinheit Jahve's und die Beschränktheit des ausser ihn fallenden Zweckes widersprechen. Die Versöhnung des Besondern und Allgemeinen, so dass das Besondre als innre Bestimmtheit in das Leben des Allgemeinen erhoben wird und das Allgemeine lebendig und persönlich in die Sphäre des Besonderen eingeht, bleibt nur Postulat, Weissagung. Darum nimmt das Christenthum grade diejenigen Momente aus der griechischen und römischen Religion auf, durch welche diese über den Hebraismus hinausgehen; aber dadurch wird der höhere Character der alttestamentlichen Religion noch keinesweges zweifelhaft.

Die griechische Religion nämlich giebt die Versöhnung des Gegensatzes unmittelbar in der Götterwelt. Hier ist die Allgemeinheit selbst beschränkt, das Besondre vollständig mit dem Allgemeinen verschmolzen; die göttliche Objectivität ist zum Schönen geworden. Aber grade in der höchsten Spitze ihrer Kraft ist die griechische Religion der alttestamentlichen nicht gewachsen. Die Einheit der griechischen Religion ist unmittelbar, fällt ausserhalb des Götterkreises, die des Judenthums in Jahve selbst. — So ist auch die Sittlichkeit der griechischen Religion der alttestamentlichen zwar darin überlegen, dass statt des gesetzlichen Widerspruchs die Einheit der freien Selbstbestimmung hervortritt.[1]) Aber darin ist sie schwächer, dass das Subject sich

[1]) Das Richtige in diesem Gedanken ist z. B. Rom. VIII, 1 ff. Gal IV, 1 ff. 2. Cor. III, 6 ausgedrückt. Das Wesen der christlichen Stufe ist, dass das schlechthin Nothwendige, Geistige, Göttliche sich als Geist im

noch nicht in seiner Einzelheit (Sünde) erfasst hat, dass die Freiheit der Griechen noch unmittelbare Nothwendigkeit ist, der Hebräer aber aus dieser natürlichen Sicherheit durch das Gesetz aufgerüttelt ist. — Und so ist zwar die Gegenwart des Göttlichen im Menschen bei den Griechen einestheils höher als selbst das Messiasideal, in welchem doch immer nur die Mittheilung des Geistes als einer Bestimmtheit Gottes gehofft wird. Aber andrerseits ist sie viel niedriger, weil nur oberflächlicher Schein, da eine wirkliche Versöhnung nur da möglich ist, wo auch der Zwiespalt zwischen dem Subject und dem Göttlichen durchgekämpft ist. Und weil der Gott Israels als absolute Subjectivität die allgemeine Vernunft als Persönlichkeit darstellt, greift er selbst über die griechische Philosophie hinaus.

Ebenso ist in der römischen Religion freilich die Allgemeinheit des Zweckes, welche das Alte Testament nur als Postulat, Weissagung aufstellt, zum practischen Ernst geworden. Die Volksgeister des Alterthums werden wirklich gebrochen und so dem Reiche des Messias Bahn gemacht. Und auch in der Selbstsucht, welche das Göttliche nur für das Menschliche will, liegt das Wahrheitsmoment der unendlichen Berechtigung der Persönlichkeit, die Wurzel des Rechts. Aber damit hat das Göttliche aufgehört Selbstzweck zu sein, die unmittelbar äusserliche Erscheinung, die Staatsmacht, wird Zweck. Das Absolute liegt nicht in Gott, welcher zum Mittel wird, sondern im Relativen, im Zweckmässigen.

Darum steht die alttestamentliche Religion zwar mit der griechischen und römischen gleich als Religion der freien Subjectivität, wo der Gegensatz gegen Gott noch dauert, die göttliche Allgemeinheit noch nicht Zweck ist. Aber in dieser Stufe sind die beiden Religionen des classischen Alterthums die himmelanstrebende Bewegung, welche das Menschliche als Moment in das Göttliche hineintrug. Im Alten Testamente lässt sich Gott offenbarend zu den Menschen herab. In den andern Religionsformen

Herzen der Menschen regt, nicht als Buchstabe, als ein blosses Soll vor demselben steht. So ist die Form der christlichen Sittlichkeit allerdings der griechischen ähnlicher als der gesetzlichen althebräischen. Aber ihr Inhalt, das schlechthin Nothwendige, Geistige, Göttliche ist doch nichts Anderes als das geistig gewordene alttestamentliche Gesetz.

ist nicht das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes, — desshalb ist nur im Alten und Neuen Testamente Offenbarungsreligion (§ 11), wo also „Wahrnehmung und Erkenntniss ohne Form des Schlusses als unmittelbar göttlicher Zweck empfangen wird" (I, XIX).

Diese Auffassung macht zweifellos eine Reihe von Mängeln der ursprünglich Hegelschen gut, und trägt entschiedene Momente der Wahrheit in sich. Aber sowohl sie als die von Vatke vorgebrachte steht doch in vielfachem Widerspruche mit der Wirklichkeit. 1. Allerdings ist ja dem Neuen Testamente gegenüber das Alte Testament noch die Religion der Weissagung, des Postulats. Aber wenn man sie in dieser Beziehung mit der griechischen und römischen vergleichen und ihnen irgendwie unterordnen will, so ist was dem Alten Testamente fehlen soll doch eigentlich nur, was es mit dem Christenthume theilt, dass es den überweltlichen Gott, indem es ihn in die Welt und die Welt in ihn eingehen lässt, doch zugleich als persönlichen ausserweltlichen festhält. 2. Die Allgemeinheit des Zweckes ist im Alten Testamente durchaus nicht blosses Postulat; sondern Gott als das schlechthin Absolute und seine in der Menschheit als Gottesreich sich offenbarende Herrlichkeit sind der stets vorhandene, allgemeine Zweck. Und nicht dass Gott noch nicht über den Gegensatz in unendlicher Weise hinübergreift ist das Wesen des Alten Testamentes, sondern nur, dass dieses Hinübergreifen noch ein werdendes ist. Also wohl mit dem Christenthum verglichen, aber nicht im Vergleich zu andern Religionen ist Trennung von Gott und Mensch das Bezeichnende des Alten Testamentes. 3. Wenn aber Vatke (116) bemerkt, dass grade die bereitwillige Aufnahme und Weiterbildung des Christenthums in heidnischen Kreisen beweise, wie die römisch-griechische Religion eine ebenso nahe Verwandtschaft zur absoluten habe als die hebräische, — so ist ja ganz richtig, dass das Christenthum erst durch das Durchbrechen der particularen Schranken, durch das Verwerfen Israels, Weltreligion werden konnte. Aber jene Erscheinung erklärt sich doch grade daraus, dass das Heidenthum stärker in der Unbefangenheit seines Seins innerlich erschüttert, in sich unselig geworden war, nicht aus der Verwandtschaft dieses Heidenthums mit dem Christenthum. 4. Die griechische Religion

ist überhaupt noch gar nicht zu der Stufe klarer Trennung zwischen Gott und Mensch gekommen. Ihre Versöhnung in der Schönheit ist nicht bloss oberflächlich, sondern überhaupt noch keine Versöhnung. Sie ist nur die höchste Stufe der Religion welche das Göttliche im Natürlichen an sich sieht, — die Stufe wo das Natürliche in seiner höchsten irdischen Erscheinung, dem Menschen, erfasst ist: Vergötterung des Menschlichen, wie es in der Erfahrung vorliegt, allerdings in seinen denkbar schönsten Formen. Und die hellenische Philosophie hängt mit der griechischen Religion nur lose zusammen und hat sich auch in ihren höchsten Formen nie als gemeinestiftend, volkserlösend dargestellt. Philosophie und Religion sind zwei Grössen die sich überhaupt nicht decken und keinen Vergleich zulassen. 5. Noch weniger kann die römische Religion mit ihrem Zwecke, dem Staate, mit dem Alten Testamente verglichen oder gar ihm vorgezogen werden. Denn der Staat als durchaus nicht religiöses oder auch nur allgemeines Ziel hat die Religion nur als eins seiner Mittel. Die Herrlichkeit Gottes die sich in Israel verwirklicht und dadurch in der Menschheit verwirklichen soll ist ein ganz anders gegenwärtiger und allgemeiner Zweck als die rohe Gewalt des Erobererstaates. Und „das Römerthum hat allerdings indem es practisch den Universalismus durchführte, den Wegen Gottes gedient, aber der wahre Universalismus ist in der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*, der im Christenthume triumphirte, als das Römerthum längst darnieder lag. — Nicht die pax romana war das Ziel der alten Welt, sondern das Reich des aus Israel kommenden Friedensfürsten, dem zur Vollführung des schon im Alten Testamente geoffenbarten Zwecks alle Herrlichkeit des Römerthums eben nur dienen musste.“ (Oehler.)

So war es ein Fortschritt zur richtigen Würdigung des Verhältnisses, wenn man die Zusammenordnung der alttestamentlichen Religion mit heidnischen ganz aufgebend sie in dem von Hegel aufgestellten Entwicklungsgange der Religion allein als die zweite Stufe hinstellte. So sieht Rust in dem gesammten Heidenthume den Geist auf seiner untersten Bildungsstufe, dem Naturleben des practischen Geistes. Es ist die Stufe des Gefühls oder der unmittelbaren Erkenntniss, so auch der unmittelbaren Sittlichkeit. Gott wird nur in der Natur erkannt; was dem

Reiche der Freiheit angehört ist ihr gänzlich unbekannt, das kann sie also auch nicht an die Idee von Gott anknüpfen. Darum sind die Götter nicht absolut heilig und sittlich, sondern nur mächtig.[1]) Daher die Vermenschlichung der Götter, woraus der Polytheismus entspringt; daher das Fatum. Das Göttliche und Natürliche wird vermischt, und das Natürliche übt Macht über das Göttliche (72). Und was gedacht und gethan wird, das erscheint noch mehr als Erzeugniss des in der Natur befangenen Geistes, nicht eigentlich als Offenbarung des in sich erkräftigten und freien. Daher trägt auch das Glauben und Wollen den unverkennbaren Character des Natürlichen an sich (71). — Das Judenthum ist die Stufe des Verstandes oder der Meinung, wo geschieden und unterschieden wird (allerdings nicht ohne Spuren der vorigen Stufe), die Religion des Gesetzes. Das Gesetz als bestimmter Wille Gottes umfasst alle Verzweigungen des menschlichen Daseins in der Theocratie (166). Die sittliche That ist aus der Gewalt des natürlichen Lebens befreit, dem Reiche des Geistes zugewiesen (173). Das Christenthum ist dann die Stufe der Vernunft, Religion des Glaubens. — Aehnlich tadelt Baur, dass Hegel den Begriff der Naturreligion nicht auf das Heidenthum in seinem ganzen Umfange angewandt habe (722). Ihm ist das Heidenthum Stufe der Anschauung, das Christenthum Stufe der Vernunft. Das Judenthum aber ist ihm die Stufe der Reflexion, der Autorität, des Gesetzes, wo sich Gott und Mensch wie zwei freie Personen verhalten, die im Bunde zusammentreten, wo der Mensch in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich religiösen Lebens sieht, sondern den göttlichen Willen als äusserliche Autorität vernimmt, — also die Stufe der ungehobenen Unterscheidung des religiösen Objects und Subjects.

[1]) Wo das Göttliche ohne besondre Offenbarung seines Wesens nur durch die natürliche Geistesentwicklung des Menschen erfasst wird, — muss es entweder mit der Natur vermischt erscheinen (Fetischismus, Naturalismus, — höchste Stufe Pantheismus), — oder sich an das menschliche Geistesleben als das höchste zu Erfahrende schliessen. Da dieses aber nur als sündiges erkannt werden kann, so muss entweder auch in die Götterwelt Sünde eindringen, das Ideal rein ästhetisch werden (griechischer Polytheismus) oder bei starkem sittlichen Triebe muss der Gegensatz von Sünde und Ideal auch innerhalb des Göttlichen erscheinen (Dualismus die höchste Stufe der heidnischen Religion).

Nun ist ja in dieser Bestimmung ganz richtig eine wesentliche Seite des Alten Testamentes hervorgehoben. Es ist gegenüber dem Christenthum mit seinem göttlich-menschlichen Leben und seiner rein geistigen Sittlichkeit allerdings noch Stufe der relativen Trennung und des Gesetzes. Und ebenso ist es allem Naturdienst und Pantheismus, aller sittlichen Willkühr und Nachlässigkeit gegenüber Stufe der Scheidung zwischen Gott und Mensch und Stufe des Gesetzes. Aber das eigentliche Wesen des Alten Testamentes liegt doch nicht darin, dass es noch nicht vollkommen Neues Testament ist, sondern darin dass es zu ihm hinführt. Und in seinem Gegensatze gegen Naturalismus und Pantheismus ist es ja mit dem Neuen Testamente ganz auf einer Stufe.

Das eigentliche Wesen des Alten Testamentes ist doch die Aufhebung der Trennung von Göttlichem und Menschlichem, Versöhnung, Offenbarung, — Momente welche von Baur (734) und Rust viel zu sehr als Ausnahmen oder lediglich auf die Zukunft deutende Geistesfunken angesehen werden,[1]) — welche aber vielmehr den religiösen Schwerpunkt des ganzen Alten Testamentes ausmachen. Allerdings sind sie ja noch vielfach bloss werdende, an Formen vorübergehender Art gebunden, zeitlich und räumlich beschränkt; aber wenn man sie wegdächte, wäre die Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Religion weggenommen. — Und das Alte Testament tritt doch dem Pantheismus durchaus nicht ausschliessend oder vorwiegend entgegen, — könnte doch der Begriff des „Geistes Gottes“ sogar immerhin demselben verwandt erscheinen. Viel mehr noch widerspricht es dem Deismus, der eigentlichen Religion der Trennung von Gott und Menschheit, der Erhabenheit im falschen Sinne, — wie sie im Islam zum Ausdruck kommt. Der Gott des Alten Testamentes ist nicht im Gegensatze zum „guten Gott“ des Christenthums der „gerechte Gott,“ so dass das Alte Testament die Religion der Erhabenheit wäre gegenüber der Versöhnungsreligion. Er ist, wie gegen marcionitische Einseitigkeit der Alten wie der Neuen festzuhalten ist, „der gerechte Gott, der zugleich der gütige ist.“

[1]) Ganz übersehen konnten natürlich diese Momente weder von den genannten Gelehrten noch z. B. von Bruno Bauer (Zeitschr. f. spec. Th. I, 2. 250 f.) werden.

3. Billroth, Braniss, Stuhr, Köppen, Lotze, Schelling.

So hat sich unter den meisten neueren Religionsphilosophen das richtige Bestreben geltend gemacht, das Alte Testament mit dem Christenthum allen übrigen Religionen gegenüber zusammenzustellen und nur unter Voraussetzung dieser wesentlichen Einheit dann die Besonderheit zu bestimmen, wodurch es noch nicht Neues Testament ist. So sieht Billroth in ihm einfach die zum Christenthum hinführende Offenbarung. Es ist ihm noch nicht die höchste und letzte Offenbarung, weil die Innerweltlichkeit Gottes noch fehlt, weil Endlichkeit und Unendlichkeit sich schroff gegenüberstehen, und diese Trennung nicht innerlich aufgehoben werden kann, — weil zwar Güte und Gnade und Barmherzigkeit Gottes offenbart sind, aber noch äusserlich geschichtlich vermittelt, so dass Alles durchaus in die Volksgeschichte verflochten ist. Aber in seinem Gegensatze gegen die unmittelbare Einheit von Gott und Welt, wie in seiner geschichtlichen Verbindung des Einzelnen im Gesammtvolke mit Gott ist das Alte Testament die Vorstufe des Christenthums, Offenbarungsreligion. Ebenso lehrt Braniss: (24) bis zur Versöhnung zwischen Natürlichem und Göttlichem müssen sämmtliche Völker in zwei grosse Kategorien zerfallen, deren eine die Natur, die andre Gott als bestimmende Macht ausspricht. In jener ist zwar auch das Göttliche gegeben, aber nur als ein von der Natur bestimmtes, und ebenso ist in dieser das Natürliche vorhanden, aber nur als das von Gott bestimmte. Der „concrete geschichtliche Ausdruck dieser beiden Kategorien ist Heidenthum und Judenthum.“ Ihr ursprünglicher Gegensatz ist der Schlüssel zum Verständniss alles Lebens der vorchristlichen Welt. So hat auch Stuhr die Stellung des Judenthums zum Heidenthume gefasst, — so bei aller sonstigen Einseitigkeit des Urtheils im Grunde auch Köppen. Und daran ist gewiss festzuhalten. Allen auch den höchsten Stufen heidnischer Religion gegenüber hat die Religion beider Testamente den Grundcharacter, dass nicht das Natürliche, Menschliche zum Göttlichen idealisirt und so dieses bestimmt wird, sondern das Göttliche als das schlechthin Geistige, Heilige, Gute und zugleich Mächtige mit unmittelbarer Gewissheit erkannt

wird und von da aus das Menschliche gestalten will. Im Heidenthum sucht der Mensch Gott in dem was in seinem Bereiche liegt. In der Religion beider Testamente offenbart sich Gott als der schlechthin einzige und will alle natürlichen Lebenskreise bestimmen. Innerhalb der beiden Testamente zeigt allerdings das Alte Testament die relative Getrenntheit, Aeusserlichkeit, das Werden. Aber wahr bleibt der schöne Ausspruch von Lotze „Unter den theocratischen Völkern des Orients erscheinen uns die Hebräer wie die Nüchternen unter Trunkenen. Dem Alterthume freilich dünkten sie die Träumer unter Wachenden zu sein" (III, 147).

Im Wesentlichen richtig, wenn auch in der eigenthümlichen Weise seines ganzen Systems dargestellt, ist was Schelling über das Wesen des Alten Testamentes sagt. Nach ihm ist in der gefallenen, d. h. empirischen Welt die Sphäre der allgemeinen Wirkung des Sohnes, das Heidenthum, von seiner persönlichen Wirkung, der Offenbarung, unterschieden, — neben der historia profana ist als historia sacra Altes und Neues Testament zusammengefasst. Der Unterschied aber von Altem und Neuem Testamente liegt in der Art, wie die Verehrung des wahren Gottes im Alten Testamente entsteht. Den Anfang macht die Verehrung des ersten Gottes, der weder falsch noch wahr ist, noch oberhalb des Gegensatzes steht, des Gottes Elohim. So lange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache den wahren als solchen zu unterscheiden (I, 145). Der wirkliche Monotheismus, d. h. die Entgegensetzung des wahren Gottes dem falschen gegenüber (Jehova), ist erst möglich wo ein falscher Gott eingedrungen ist. Eigentlicher Monotheismus entsteht nicht, ohne dass die Gefahr des Polytheismus vorhanden wäre; der relativ eine Gott ist die Voraussetzung des Monotheismus wie des Polytheismus (I, 148). Das Heidenthum entsteht, indem dem „nicht wahren und nicht falschen" Gott der zweite falsche gegenübergestellt wird. Das Alte Testament aber setzt diese Spannung, diese Verdunkelung überall voraus, besteht nur durch sie, indem im Gegensatze zu dem falschen Gott aus dem Gott Elohim der wahre Gott als solcher (Jehova) wird. Es wird durch Offenbarung. Denn Offenbarung ist Manifestation des wahren Gottes als solchen (I, 160). Aber diese Offenbarung ist die durch Mythologie durchwirkende (IV, 124).

Der wahre Gott ist im Alten Testamente durch den falschen vermittelt gleichsam an diesen gebunden; dies ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt (IV, 123). So ist auch der Monotheismus Abrahams kein überhaupt unmythologischer: denn er hat zur Voraussetzung den relativ Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist (I, 170). Daher ist auch Vieles von den räthselhaften Einrichtungen des Alten Testamentes nur dadurch erklärlich, dass sich die Offenbarung von ihrer Voraussetzung, dem heidnischen Princip, noch nicht losmachen kann und darf; doch ist dieses zum blossen Stoffe geworden. (Beschneidung, Speisegesetze, Stiftshütte, Opfer IV, 132 ff.) Und wäre das nicht der Fall, so wäre ja kein Grund, dass die alttestamentliche Verfassung durch Christum ebenso wie das Heidenthum abolirt wurde. Christus macht der Offenbarung die ein verdunkeltes Princip voraussetzt wie dem Heidenthum ein Ende (IV, 124). Jedenfalls ist hier bei Schelling richtig betont, sowohl dass die Aufhebung der in der natürlichen, sündigen Menschheit begründeten Verdunklung des echten Gottesbewusstseins im Heidenthum die Aufgabe beider Testamente ist, vermittelt durch Selbstoffenbarung des einen Gottes als des wahren, — als auch dass im Alten Testamente jene Verdunklung erst allmählig und zum Theil äusserlich überwunden wird, so dass das Neue Testament mit ihrer völligen Ueberwindung auch das Alte Testament als solches aufhebt.

4. Verkennungen des sittlichen Princips im Alten Testamente.

In allen bisher angeführten Urtheilen erscheint das Alte Testament wenigstens als eine nothwendige Stufe zur vollkommnen Religion hin. Anders würde es aber stehen wenn sich in ihm ein nicht sittliches Princip als Grundlage erweisen liesse. Man ist auf den ersten Blick erstaunt eine derartige Beurtheilung bei Immanuel Kant zu finden. Denn grade die Betonung des schlechthin geltenden Sittengesetzes und die practische von aller Metaphysik freie Art der alttestamentlichen Religion scheinen trefflich zu seinem System zu stimmen. Dennoch urtheilt er, dass das Judenthum eigentlich gar keine Religion sei, sondern ein

Inbegriff rein statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung begründet war. Er meint, da ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden könne, so enthalte das Judenthum als solches genommen gar keinen Religionsglauben; es sei wohl jener religiöse Grundbegriff absichtlich getilgt, weil nur etwas Politisches, nicht etwas Ethisches beabsichtigt war. Ja er stellt den Satz auf (148), der Polytheismus wenn die Götter Sittliches fordernd gedacht würden, wäre noch besser zu einer Religion geeignet, als ein solcher Gott, der nur Gebote giebt, die keine gebesserte moralische Gesinnung verlangen.

Dieses Urtheil ruht auf folgenden falschen Ansichten. Zuerst scheint das Alte Testament den Eudämonismus zu begünstigen (147), also die Reinheit sittlichen Strebens zu schädigen. Aber dabei sieht Kant nicht, dass dieser Schein nur mit der geschichtlichen Uebergangsstufe verbunden ist, welcher ein Theil des Alten Testamentes angehört, — dass das wirklich weniger Sittliche darin aber schon im Alten Testamente selbst überwunden wird. Sodann verkennt Kant, dass grade die wichtigsten Theile des Alten Testamentes auf die Stellung des Herzens zu Gott und dem sittlichen Gut in der grossartigsten Weise den Nachdruck legen. Ferner trennt er das was er Judenthum in seiner Reinheit nennt durchaus unberechtigt von den Elementen, die von Anfang an in so zu sagen prophetischer Art das Alte Testament durchziehen; das Judenthum muss ihm dürftig erscheinen, wenn er seine besten Schätze als „nicht jüdisch“ ihm vorher entzieht. Sodann täuscht ihn sein eignes System über die Bedeutung, welche dem Unsterblichkeitsglauben religiös zukommt; wo sich Glaube an das ewige göttliche Leben, wenn auch zunächst nur an ein diesseitig zu erlebendes findet, ist der beste religiöse Kern des Unsterblichkeitsglaubens ja in der That vorhanden. Endlich kann er sich nicht in den Gedanken finden, dass das sittlich-religiöse Menschenleben hier allerdings zunächst als Volksleben aufgefasst wird, — und verwechselt diese Ansicht mit der sehr andersartigen, dass das s t a a t l i c h e a l s s o l c h e s das letzte Ziel sei. Das Staatliche hat in Israel nur als religiöses Bedeutung.

Geradezu feindselig hat sich der englische Deismus und die deutsche widerchristliche Bewegung z. B. in Feuerbach zum Alten Testamente gestellt. Es soll das Alte Testament die Stufe

des **Egoismus** sein. Wer nun das Streben, des Göttlichen persönlich theilhaft zu werden, Egoismus nennt, der muss überhaupt jede gesunde und kräftige Lebensentfaltung, jede wahre Liebe und Freundschaft Egoismus nennen. Der muss im Christenthum dann erst recht die Religion des Egoismus sehen. Hier ist sogar der ophitische Standpunkt überschritten; denn dieser will doch wirklich nur im Alten Testamente Gott als das Princip des Egoismus finden, als das Princip des Beharrens und Bewahrens ohne innres Recht im Gegensatze zu dem Geiste des Lebens und der Freiheit. Diese Ansicht aber muss in jeder Religion dieses Princip finden, welche Persönlichkeit Gottes zulässt. Und daneben ist doch das Alte Testament hier eben so flach als ungerecht beurtheilt. Die Volksschranken, der Zusammenhang von Lohn und Tugend sind ja aus der natürlichen naiven Grundlage erklärlich, von welcher das Alte Testament ausgehen muss. Aber das Wesen der alttestamentlichen Religion selbst hebt überall über diese Gedanken hinaus. Und worin kann der Egoismus gründlicher vernichtet werden, als eben im Gesetze vorzüglich nach seiner prophetischen Vertiefung, wo die völlig schrankenlose Hingabe des Ich an die Idee des Gottesvolkes gefordert wird? Wo kann der Gegensatz gegen den Egoismus grossartiger aufgefasst sein, als in dem Zukunftsbilde der Propheten von der sich selbst aufopfernden Liebe, von der das All umfassenden Selbsthingabe Gottes? Diese moderne Gnosis wird mit ihrem Urtheile über das Alte Testament Niemandem einen Eindruck machen, welcher dasselbe irgend einmal in frommer Vertiefung und aufrichtiger unbefangener Prüfung gründlich gelesen hat.

CAPITEL V.

Das Grundprincip der alttestamentlichen Religion.

1. Formales Princip. Das Alte Testament als Offenbarungsreligion.

Christus und seine Apostel stellen sich zu der alttestamentlichen Religion nicht bloss wie zu einer geschichtlich äusserlichen Vorbereitung der Erscheinung des Christenthums, sondern wie zu einer Art der Frömmigkeit, welche Grundlage bleiben kann und soll auch innerhalb der christlichen Frömmigkeit.[1] Und schon diese Stellung macht es dem Christen selbstverständlich, dass die alttestamentliche Religion nur im Zusammenhange und in wesentlicher Einheit mit dem Christenthum aufzufassen ist. Für einen alttestamentlich Frommen bedurfte es keiner Religionsveränderung, damit er ein Christ ward. Gefordert wurde nur die entscheidende Glaubensthat, welche ja das Alte Testament selbst durch seine Weissagung wie durch den innersten Kern seines Wesens ermöglichte und nahe legte. Gefordert wurde nur die bussfertige, sittlich ernste Gesinnung, wie sie ja ebenfalls aus der Religion des Alten Testamentes von selbst erwachsen sollte. Jeder Heide musste im eigentlichen Sinne des Wortes **bekehrt** werden, musste seine religiöse Stellung und Gesammtanschauung von Grund aus aufgeben, um ein Christ zu werden. Der Jude konnte auch als frommer Christ ein frommer Jude bleiben. So sind ja solche Gestalten wie Jacobus der Gerechte, wohl überhaupt die Zwölfapostel, ganz ebensowohl Musterbilder alttestamentlicher Frömmigkeit als Christen im vollen Sinne des Wortes, während unmöglich ein Christ zugleich ein frommes Mitglied des griechischen oder römischen Tempels bleiben konnte.

[1]) Man muss sich dabei nicht durch die Polemik des Apostels Paulus irre machen lassen. Auch er will sich nicht von der alttestamentlichen Religion als solcher lossagen; er bestreitet nur dem **Gesetze**, welches er ja auch im Heidenthum als vorchristliche Religionsform erkennt, die Kraft selig zu machen und wahres Leben zu zeugen. Wie weit er entfernt ist, Gesetz und Altes Testament gleichzustellen, das zeigen ja am deutlichsten seine aus dem Alten Testamente genommenen Beweise dafür, dass das Gesetz nicht die höchste und bleibende Form der wahren Religion sei, sondern zum Glauben übergehen müsse (gen. XV, 6. habac. II, 4).

So sind ja die Schriften des ersten Christenthums wie z. B. die Apocalypse des Johannes mit den formähnlichen des gleichzeitigen Judenthums, dem Henoch, Esra IV auf's Engste verwandt, so ist der Brief des Jacobus, der zweite Brief des Petrus ganz in einem Tone gehalten, wie er der alttestamentlichen Frömmigkeit geläufig war.

Dieses Verhältniss der Zusammengehörigkeit aber folgt auch an sich aus einer gründlichen Vergleichung beider Testamente. Es ist schlechthin keine neutestamentliche Anschauung, welche sich nicht als gesunde und abschliessende Gestaltung alttestamentlicher Keime erwiese, — keine wahrhaft alttestamentliche Anschauung, welche nicht zu ihrer neutestamentlichen Vollendung innerlich hindrängte. Freilich kann dafür nur die neutestamentliche Theologie den genügenden Beweis beibringen.

So muss der Christ in dem Geiste der alttestamentlichen Religion denselben Geist erkennen, welchen er als den vollkommenen, in menschlich-persönlichem Leben dargestellten Geist des sich offenbarenden Gottes in Jesu Christo empfängt, — den heiligen Geist, welcher für den Christen die bleibende Gestalt göttlichen Lebens in menschlichen Lebensformen geworden ist. Das Alte Testament muss ihm eine Religion der O f f e n b a r u n g sein, und zwar der Offenbarung des göttlichen Geistes, welcher reinigend, erleuchtend, erlösend, versöhnend zu dem göttlich-menschlichen Leben hinführt, wie es sich in Jesu bleibenden Ausdruck geschaffen hat.

Die alttestamentliche Religion ist nicht aus der Menschheit nach dem blossen Gesetze natürlicher Geistesentwicklung hervorgegangen. Sie selbst sieht sich als von Gott hervorgerufen an, hervorgerufen durch klare Scheidung dieses e i n e n Volkes aus dem Leben der Völkerwelt. So ruht ja die ganze Erzählungsart der Genesis auf einer Reihe von Aussonderungen. So schliesst das Gesetz Israel ab von der ringsum sich entfaltenden Naturreligion. So wird selbst bei einem Mose, Jesaja streng unterschieden zwischen den eignen Gedanken und der in ihrem Innern sich zwingend offenbarenden Stimme Gottes. So soll das Volk selbst Zeichen und Wundern nicht glauben, wenn sie nicht im Dienste der einmal bezeugten göttlichen Wahrheit, sondern im Dienste eigner menschlicher Weisheit auftreten. So

entfaltet sich das natürliche Leben Israels, wo es seinen eignen Eingebungen folgt, stets im Gegensatze zu der Religion des Alten Testamentes. Das Neue Testament aber erkennt diese besondre Würde des Alten Testamentes überall rückhaltslos an. Und auch dem vorurtheilslosen Blicke geschichtlicher Beobachtung zeigt sich das Recht dieser Anerkennung.

Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion ist nicht das Natürliche, das Menschliche als Gegenstand der Erfahrung. Sie gewinnt das Göttliche nicht durch Idealisirung des Erfahrungsmässigen, weder nach dem Grundsatz der Schönheit, noch des Zweckes noch nach irgend einem andern. Das göttliche Leben als schlechthin über alle Gebiete der Erfahrung hinausgreifend, als das freie, in sich selbst ruhende, geistige Leben wird in dieser Religion mit der unerschütterlichen Gewissheit innrer unmittelbarer Erfahrung erfasst. Die religiöse Wahrheit leuchtet in ihr völlig ursprünglich auf, nicht als Ergebniss der Weltweisheit oder Naturerkenntniss, sondern als das schlechthin Gewisse dem innern Leben selbst sich Erweisende. Und ein derartiges ursprüngliches Wissen ist so wenig wie überhaupt die schöpferischen Ausgangspunkte geistiger Gebiete rein äusserlich aus geschichtlichen Verhältnissen, aus dem Zusammenwirken vorhergehender Geistesarbeit zu erklären. Alles schöpferische ursprüngliche geistige Leben wurzelt zuletzt in dem Geheimnisse göttlicher Schöpfermacht, in der aus der göttlichen Liebe und Gnade fliessenden Mittheilung des Geistes an solche Glieder der Menschheit, welche begnadigt sind, ihren Brüdern Dolmetscher des himmlischen Lebens zu sein, — also in Gottes Offenbarung. So ist die alttestamentliche Religion nur aus Offenbarung im besonderen geschichtlichen Sinne zu erklären, — daraus, dass Gott diesem Volke Männer erweckte, in deren ursprünglicher religiös-sittlicher Anlage, sowie in den Führungen ihres innern und äussern Lebens die Empfänglichkeit gegeben war, den sich mittheilenden erlösenden Gotteswillen gegenüber der Menschheit, die befreiende religiöse Wahrheit schlechthin ursprünglich zu verstehen, nicht wie ein Ergebniss menschlicher Weisheit und Geistesarbeit, sondern als eine freie Gabe der göttlichen Gnade. Nur wer das offen anerkennt, kann gegen das Alte

Testament geschichtlich gerecht sein. Es ist nicht Ergebniss einer durch Weisheit und Mühe vollzogenen Vergeistigung des menschlich Natürlichen, sondern Ausdruck des in gnädiger Offenbarung sich mittheilenden Göttlichen. So ist das formale Princip der alttestamentlichen Religion Offenbarung, Selbstmittheilung des wahren Gottes durch gottbegeisterte Menschen, in welchen aus Gottes Schöpfermacht in der die Geheimnisse menschlichen Geistes und menschlicher Gaben ruhen eine unmittelbare Gewissheit vom göttlichen Leben gewirkt ward (cf. Lutz S. 16. 39).

Aber wie alles neue geistige Leben seinen letzten Grund nur in der schöpferischen Macht und dem gnädigen Willen Gottes findet, so steht andrerseits alles göttliche Leben, sofern es sich in der Welt entfaltet, in dem Zusammenhange der gesetzlich sich entwickelnden Gesammtheit der Welterscheinungen. Jedes schöpferisch Neue in der Welt schliesst weiterführend und abschliessend an frühere Erscheinungen an, — und wird dann seinerseits zu einem Gliede in der Entwicklungsgeschichte der Welt, welche sich nach Gesetzen und Ordnungen vollzieht. So ist auch die alttestamentliche Religion zwar keineswegs aus geschichtlichen Verhältnissen zu erklären, aber geschichtlich möglich ist sie doch nur im Zusammenhange mit vorbereitenden Verhältnissen. So lässt auch das Alte Testament selbst dem Abraham in der Religion der Semiten, dem Mose in der Verehrung des Gottes der Väter eine solche geschichtliche Vorbedingung gegeben sein. Eine wirklich geschichtliche Kenntniss von diesen vorbereitenden Zuständen ist nach der Art der Quellen nur dunkel möglich; wäre sie vorhanden, so würde sie dem Geschichtsforscher nur ein noch glaubensinnigeres Verständniss für die weisen Wege Gottes bieten, welcher die Geschichte zu dem höchsten Gute hin leitet.

Ebenso ist die in der alttestamentlichen Religion offenbarte Gotteswahrheit durchaus nach geschichtlichen Gesetzen zur allmähligen bestimmten Ausgestaltung gekommen. Sie hat das geistige Gut des hebräischen Volkes nicht ausgestossen, sondern angeeignet, natürlich nicht ohne dass sie dem Kenner Spuren davon verriethe, was es ohne sie gewesen sein würde.[1]) Sie hat Volkssitten, Feste, Sagen, ja auch mythische Vorstellungen als

[1]) Z. B. gen. VI, 1—3. XXXII, 25 ff.

Stoff mit in ihren Entwicklungsgang aufgenommen, — ja sie mag sogar Ausserisraelitisches sich so einverleibt haben. Sie hat die vorhandenen sittlichen Volksanschauungen des orientalischen speciell des bedawinischen Lebens nicht mit einem Zauberschlage in vollkommene Sittlichkeit umgewandelt, sondern von Innen heraus durchdrungen und gereinigt, — nicht ohne Manches „um der Härtigkeit des Herzens im Volke willen“ noch sehr lange zu dulden, was ihren eignen vollkommen ausgeprägten Grundsätzen nicht entspricht. So die Blutrache, die Sclaverei, die Vielweiberei und die damit zusammenhängende willkührliche Ehesitte. Sie hat die volksthümlichen Gestalten organisch weiterentwickelt, z. B. den Wahrsager nicht unmittelbar in einen rein geistigen Gottespropheten umgewandelt, sondern erst allmählig die Prophetie aus dem natürlichen Schoosse der Traumdeutung, Wahrsagerei befreit und zu ihrer vollkommnen Höhe geführt. Ja sie hat sich selbst nur stufenweise nach geschichtlichen Gesetzen und vollkommen erst in Christo zum Ausdruck ihres wahren Wesens gebracht.

2. Materiales Princip. Die alttestamentliche Religion als Religion des Heils.

Das Grundprincip der biblischen Religion kann nur eines sein, nicht etwa im Alten Testamente ein andres als im Neuen. Und dem unbefangenen Beobachter kann es nicht schwer werden, dieses Grundprincip zu finden, wodurch sich die biblische Religion grundsätzlich von allen heidnischen unterscheidet. Die Erzählungen dieser Religion beziehen sich alle darauf, dass der schlechthin vollkommne, geistige Gott in Liebe sein vollkommnes heiliges Wesen auch in menschlicher Gemeinschaft verwirklichen will; also beziehen sie sich auf eine Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott, der sich mittheilt und dessen Zweck ist, durch die menschliche Sünde hindurch und trotz derselben, also erlösend und versöhnend, göttliches Leben herzustellen. So ist die Geschichte dieser Religion Geschichte des Heils, der Erlösung und Versöhnung, — und schon die heilige Sage hat keinen andern Mittelpunkt. Die Weisheit in dieser Religion ist Erkenntniss des Lebensweges, auf welchem das göttliche Leben sich findet, also des Heils. Die Einrichtungen, Ordnungen, Gesetze dieser

Religion sollen das im menschlichen Leben trotz der Sünde hergestellte göttliche Leben, also das Heil, zum Ausdruck bringen. Die Poesie ist hier Freude über die Lebensgemeinschaft mit dem Erlösergott, oder Trauer um ihren Verlust, oder Sehnsucht nach ihr. Die Weissagung ist der Ausblick auf eine vollkommene Heilsgemeinschaft. Sogar die Zweifel und Kämpfe drehen sich um diesen Mittelpunkt. Kurz das materielle Princip der Bibel ist das Heil, die Mittheilung des göttlichen vollkommnen Lebens als eines erlösenden und versöhnenden an eine irdische Ordnung des Lebens,[1] — und zwar nicht eine leere phantastische Schwärmerei für ein erträumtes Heilsideal, sondern die freudige Gewissheit eines wirklich vorhandenen der Erfahrung zugänglichen geschichtlichen Heils, in dessen bestimmten und wirklichen Zügen zugleich der volle Gehalt des Ideals mittelbar und unmittelbar enthalten ist.

3. Neues und Altes Testament.

Es liegt uns weiter ob, zu bestimmen, wie sich unter Voraussetzung dieser innern Einheit die beiden Testamente, wie sich alttestamentliche Religion und Christenthum zu einander verhalten. Fremd sind sie einander nicht; derselbe Geist ist in ihnen; so machen beide die wahre Religion aus, in welcher es wohl Stufen und Entwicklungen, aber nicht grundsätzliche Widersprüche geben kann. Ein formales und materiales Princip vereinigt beide; so kann von fremdartiger Entfaltung nicht die Rede sein; nur in dem Grade, in welchem das materiale Grundprincip schon verwirklicht ist, können sie sich unterscheiden.

Eher läge es nahe, mit der altkirchlichen Ansicht beide Religionen ganz zusammenzustellen, oder doch im Christenthum nur eine im Wesentlichen selbstverständliche Vollendung der alttestamentlichen Religion zu sehen. Doch auch dieses Verfahren würde der Wirklichkeit widersprechen. Wenn nicht eine theoretische Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen, sondern das Heil als

[1]) Ewald „die Erkenntniss des wahren Erlösers als des rein geistigen Gottes." Lutz (9) „ewiges Leben wirkende Erkenntniss des ewigen Lebens als in der Gemeinschaft mit Gott gegeben, welche in der Gnade Gottes eröffnet und mitgetheilt ist."

Leben gestaltendes und gewinnendes den Mittelpunkt dieser Religion ausmacht, so muss sobald dieses Heil wirklich als ein menschlich persönlich verwirklichtes hervortritt eine ganz neue Stufe religiöser Entwicklung beginnen. Für die Stufe dieses vollkommenen Heils muss die vorhergehende Stufe als Schatten, als Vorbild, als vorübergehend erscheinen. Wer wirklich in Jesu und dem von ihm ausgehenden Leben die vollkommne Offenbarung göttlichen Geistes in menschlichem Leben sieht, dem muss auch Jesus der sein „welcher allein Gott geschaut hat," das Christenthum ein schlechthin Neues. Nur wo man das Hauptgewicht auf rein theoretische Erkenntniss übernatürlicher Dinge legte, konnte man meinen, auch die „Geheimnisse" des Christenthums, d. h. doch der Erfahrungen von göttlichen Dingen die sich erst auf der christlichen Stufe entfalten, schon im Alten Testamente offenbart zu finden.[1]) In einer von Gott gewirkten Entwicklung steht niemals Erkenntniss und Leben ausser Verhältniss. — Und eine zu schwache Empfindung von dem schlechthin einzigen Wesen der religiösen Erscheinung Jesu ist es, wenn man das Christenthum nur etwa so als eine Entwicklung des Alten Testamentes fassen will, wie sich auch innerhalb des Alten Testamentes aus der ursprünglich gesetzlichen Anschauung die prophetische gebildet hat. Dieser Mangel haftet selbst an der Darstellung Ewalds, so warm und entschieden er sonst den Werth des Christenthums betont.

Die alttestamentliche Religion ist die Religion des werdenden Heils, wo das göttliche Leben im menschlichen sich zunächst als Form, als Bild ausprägt, also in äusserlicher und darum vergänglicher Weise, — wo das vollkommne Leben zunächst noch als bloss ideales vor dem menschlichen Herzen steht, also wesentlich als Soll, als Gesetz, — wo seine menschlich geistige Entfaltung nur gehofft wird, also wesentlich als Gegenstand der Weissagung erscheint, — wo die im Heidenthum vorhandene aber nicht gefühlte Trennung des Göttlichen und Menschlichen empfunden wird und als aufzuhebende noch fortbesteht.

[1]) Das ist der Mangel des eigentlichen Supranaturalismus, der überall geoffenbarte Lehrsätze sieht, — übrigens auch des Socinianismus, über welchen in dieser Beziehung zu vgl. Diestel Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. VII. 4. S. 709 ff. In neuerer Zeit tritt er besonders bei Hengstenberg hervor. Ihm gegenüber sind die Ausführungen v. Hofmann's meistens von gesundem Gefühl für das Wesen der Religion getragen.

Es ist die Religion der heiligen Formen, des Gesetzes, der Weissagung, der Gottesfurcht. Das Christenthum ist die Religion des erschienenen Heils, wo das göttliche Leben sich persönlich und geistig und darum für alle menschliche Entwicklung bleibend im menschlichen Leben ausgeprägt hat, — wo es desshalb zum Geiste einer menschlichen Entwicklung geworden ist, also als innerer Trieb, als neue Lebenskraft im Einzelnen wirkt, — wo seine vollkommene Entfaltung nicht mehr bloss gehofft wird, sondern als ebensowohl vorhanden wie zukünftig aufgefasst wird, also Gegenstand des Glaubens ist, — wo mit der Trennung des Göttlichen und Menschlichen Heidenthum und Altes Testament zugleich aufgehoben sind. Es ist die Religion der Gottmenschheit, darum der ewigen Versöhnung, — des Geistes und der Liebe, darum der wahren Erlösung, — des Glaubens und der Kindschaft.

So ist der alte Spruch vetus testamentum in novo patet, novum in vetere latet falsch, wenn er bedeuten soll, dass das Neutestamentliche als geheimnissvolle Lehre schon im Alten Testamente vorhanden sei. Richtig aber ist er, wenn er sagen soll, dass die Triebe und Keime des christlichen Heils als vielfach noch unvollendete und unklare Triebe und Keime im Alten Testamente vorhanden sind, dass das alttestamentliche Heil seine ewige wahrhaft seligmachende Bedeutung erst im Neuen Testamente erhält. In beiden Religionen ist eine innre Lebenseinheit, eine Entfaltung derselben Kraft. Keine neutestamentliche Heilsform ist ohne die alttestamentlichen verständlich. Aber keine alttestamentliche Heilsform ist als solche schon christlich, — sondern wird es erst, wenn sie in dem Lichte des neuen Geistes eine andre Beleuchtung empfangen hat. So ist freilich am klarsten, dass Niemand neutestamentliche Theologie geben kann, der nicht ein gründlicher Kenner der alttestamentlichen ist. Aber doch nicht minder wahr, dass wer die neutestamentliche Theologie nicht gründlich kennt auch der alttestamentlichen stets einseitig gegenüberstehen wird. Wer das Ziel nicht kennt, wird auch manche Krümmung des Weges nicht verstehen. Wer die Frucht nicht gesehen, dem wird in der Blüthe und ihren Keimen Manches für immer ein Räthsel bleiben.

CAPITEL VI.

Methode und Eintheilung der Alttestamentlichen Theologie.

1. Methode.

Die Methode der alttestamentlichen Theologie ist durch das in Capitel I Behandelte schon genügend bestimmt. Da wir die Offenbarungsreligion auf der Stufe ihres alttestamentlichen Werdens beschreiben wollen, so müssen wir nach sorgfältiger chronologischer Sichtung der vorhandenen Quellen rein geschichtlich prüfen, was in den bedeutendsten Abschnitten der vorliegenden Entwicklungsgeschichte von religiösen und sittlichen Grundanschauungen theils ausgesprochen, theils in Formen und Handlungen vorausgesetzt vorhanden ist. Dabei ist die Frage natürlich nicht, was im Volke auch gegen das Wesen der sich entwickelnden Religion an religiösen und sittlichen Verhältnissen vorhanden gewesen ist, sondern nur was sich als Bestandtheil dieser Religionsentwicklung selbst ergiebt, d. h. was von den Trägern der religiösen Entwicklung und der für rein geltenden religiösen Tradition als gesund und berechtigt angesehen wird.

Das daraus sich ergebende Resultat darf dann in keiner Weise etwa vom Standpunkte des entwickelten kirchlichen Christenthums oder einer philosophischen Schule oder des eignen Denkens gerichtet und zurechtgelegt werden. Es soll einfach der religiöse Character eines Zeitraumes geschildert werden, — und an sich ist dabei gar nicht die Frage, wie derselbe sich zu demjenigen verhält, welcher uns der vollkommne erscheint. — Dagegen dürfen wir allerdings den Zusammenhang nicht vergessen, durch welchen sich diese verschiedenen Zeiträume als Glieder einer zusammenhängenden geistigen Entwicklung ausweisen. Wir müssen desshalb auf das organische Werden achten, das Geborenwerden jeder folgenden Stufe aus der vorhergehenden zu verstehen und darzustellen versuchen, — also mit der geschichtlichen die genetische Methode verbinden. Es soll die höhere Einheit in den alttestamentlichen Schriften zum Ausdruck kommen, — nur nicht in einer harmonistischen Weise, welche das Widerstrebende zu

gezwungener Einheit zusammenfügt, sondern in geschichtlicher Art, welche über dem Unterschiede der Entwicklungsstufen den lebendigen Fortschritt des Ganzen nicht vergisst.

Endlich versteht sich von selbst, dass nur dem eine fruchtbare Darstellung alttestamentlicher Theologie möglich ist, welcher sich innerlich und lebendig in den Geist der wahren Religion hineinversetzen kann. Denn jede geistige Entwicklung kann und wird sich nur dem in ihrer vollen Wahrheit enthüllen, der ein innres Verständniss für ihr Wesen, Liebe zu ihr, Freude an ihrer Eigenthümlichkeit hat. Doch scheint es darum noch nicht angemessen, von einer theologischen Methode zu reden, — sowenig ein Kunsthistoriker von einer besonderen ästhetischen, oder ein Literarhistoriker von einer poetischen Methode reden wird. Wir sagen einfach aus, dass die alttestamentliche Theologie von einem Manne, den der Geist der wahren Religion ernsthaft berührt hat, nach historisch-genetischer Methode darzustellen ist.

2. Grenze der alttestamentlichen Theologie gegen die neutestamentliche.

Für die Eintheilung der biblischen Theologie kommt in erster Linie die Frage nach den verschiedenen Zeitabschnitten in Betracht, welche sich wirklich bedeutsam religiös von einander abgrenzen. Da folgt nun nach dem im vorigen Capitel Gesagten, dass zweifellos alttestamentliche und neutestamentliche Theologie gesondert zu behandeln sind. Sobald man das Christenthum als etwas Neues, Schöpferisches betrachtet, kann darüber kein Zweifel sein. Wer anders verfährt, wird fast immer, den höchsten Standpunkt zunächst in's Auge fassend, die alttestamentliche Entwicklung theils übersehen, theils unrichtig auslegen, — wird alttestamentliche Ausdrücke gegen ihren ursprünglichen Sinn ohne weiteres mit den nur äusserlich gleichlautenden neutestamentlichen zusammenstellen etc. Die Grenze der alttestamentlichen Theologie aber gegen die neutestamentliche ist leicht zu ziehen. Sie hat ihr Gebiet, soweit noch in der vorchristlichen Religion ein schöpferischer einheitlich weiterführender Geist sich zeigt. Ihre Aufgabe ist beendet, sobald dieser Geist aufhört, sobald fremdartige Einflüsse

zu herrschen anfangen oder die rein schriftgelehrte Behandlung der alttestamentlichen Religion als einer vollendeten beginnt. Was sich von da an noch Neues oder Eigenthümliches gebildet hat, das gehört in die Einleitung zur neutestamentlichen Theologie, wie sie die religiösen Zustände, unter denen das Christenthum auftrat, zu schildern hat. So können wir als Grenze der alttestamentlichen Theologie kurz die Wiederaufrichtung des Priesterstaates nach den maccabäischen Kämpfen bezeichnen. Bis dahin regt sich wenigstens in Einzelnen noch immer der Geist der alten Religion, und die Einheit ist zwar im allmähligen Zerbröckeln, aber doch noch äusserlich festgehalten. Im Zeitalter der Hasmonäer aber stehen Palästinensisches, Hellenistisches, Orientalisches, — Pharisäer, Sadducäer, Essäer neben einander; das schriftgelehrte Wesen kommt zur völligen Ausbildung und Herrschaft; die alttestamentliche Religion steht als schlechthin abgeschlossenes unantastbares heiliges Schriftthum da. Was sich da noch entwickelt, ist nur eine Stufe jüdisch-religiöser Entfaltung auf Grund der abgeschlossenen alttestamentlichen Religion. Es ist nur in ganz wenigen Punkten, wo sich fruchtbarere Ansätze finden, und auch da durchaus nur anhangsweise und als nicht zur eigentlichen Aufgabe gehörig anzuführen.

3. Perioden der alttestamentlichen Entwicklung.

Fraglicher wäre, ob man nicht wenigstens die gesammte alttestamentliche Entwicklung bis zu den Hasmonäern einheitlich, als eine Periode, behandeln könnte. Die Grundauffassung ist ja in dieser Zeit zweifellos eine gleichartige, und es scheint nicht unmöglich auch wenn man das ganze Alte Testament als Einheit behandelte der geschichtlichen Auffassung ihr Recht zu geben, indem man die Weiterentwicklung in den einzelnen Lehrgruppen genügend hervortreten liesse. Ein solches Verfahren hat in der That nicht unbeträchtliche Vorzüge. Es vermeidet die bei der andern Art nothwendige Wiederholung in solchen Punkten, wo das Alte Testament seine grossen Grundgedanken nicht wesentlich weitergebildet hat, — es vermeidet die ganz enge Berührung mit manchen Fragen der Kritik, welche ja, solange dort so Vieles noch streitig ist, immerhin wenig erwünscht sein kann. Und bei

einer mehr übersichtlichen Darstellung würde dieses Verfahren im Ganzen eher zu empfehlen sein. Aber wo ausführlichere Darstellung versucht werden soll, muss trotz der angeführten Uebelstände der Versuch, wirklich in einzelne Entwicklungsperioden zu theilen, gewagt werden. Denn zunächst würden sonst die einzelnen Lehrstücke so anschwellen und innerlich so getrennt werden, dass statt einer alttestamentlichen Theologie vielmehr eine Reihe von Abhandlungen über alttestamentliche Lehrstücke entstehen müsste. Sodann würde der geschichtliche Character der Darstellung immer unter dem Streben nach Abrundung jedes einzelnen Lehrstücks leiden. Endlich würde die Darstellung der religiösen Formen und Gestalten, wie sie jeder Periode vorausgehen muss, um sie zu erklären, dann zu einem sogenannten „allgemeinen Theil“ ausarten, — der innre Zusammenhang zwischen dem Lebens- und dem Lehrgehalte jeder Zeit würde unbillig zerrissen werden müssen. So muss denn vor Allem der Nachtheil, dass Manches, welches einmal zu sagen genügen würde, mehrfach erwähnt werden muss, in den Kauf genommen werden gegenüber den grösseren Nachtheilen, die sonst entstehen würden. — Aber entschieden wollen wir nur in P e r i o d e n sondern, d. h. in solche Zeiten, welche einen ausgeprägten Unterschied und Fortschritt andern gegenüber wenigstens in den wichtigsten Beziehungen bieten. Durchaus fern sind wir davon, etwa nach der Art von Lorenz Bauer jedes einzelne Buch besonders zu behandeln, oder mit Gramberg sieben kleine zeitgenössische Gruppen bis zum Tode des Antiochus Epiphanes zu Grunde zu legen. Wir wollen ja eine organische Einheit, in welcher nur grosse wirkliche Fortschritte bemerkbar zu machen sind, darstellen. Freilich ist auch die Chronologie hier kein ganz sichrer Führer, — es giebt Männer, welche in viel früherer Zeit schon sich einer entwickelteren Lehrform nähern, und umgekehrt. Aber die daraus entstehende Ungenauigkeit muss als unvermeidlich hingenommen, und dadurch unschädlich gemacht werden, dass solche ihrer Zeit vorauseilenden oder hinter ihr zurückbleibenden Männer an dem Orte, wohin sie ihrem Geiste nach gehören, ausdrücklich mit erwähnt werden.

Gegenüber dem Gebiete nun, welches das Alte Testament umfasst, würden sich von vorn herein folgende Perioden der

religiösen Entwicklung Israels empfehlen: 1. Von Adam bis Moses, patriarchalische Periode. 2. Von Moses bis Samuel-David, Zeit der ersten unveränderten Gestaltung des Gottesstaates. Mosaische Periode. 3. Von Samuel-David bis zum Sinken der getrennten Reiche, also bis etwa 800. Zeit der Reichsreligion. Theocratische Periode. 4. Von 800 bis zum Bau des neuen Jerusalem durch Esra und Nehemia. Prophetische Periode. 5. Von Esra bis zu den Hasmonäerfürsten. Hierarchische, levitisch-gesetzliche Periode. Aber diese Perioden halten vor dem wirklichen Versuche geschichtlicher Darstellung nicht Stand.

Zuerst erweist sich die erste dieser Perioden als durchaus für uns unbrauchbar. Nicht als ob wir bezweifelten, dass das Volk Israel schon vor Moses ein wirkliches Volksleben vielleicht nicht ohne Erinnerungen volksthümlicher Herrlichkeit geführt hat, — oder dass sich bei den Besseren im Volke als Moses auftrat schon eine Religion vorfand, welche der mosaischen zur Grundlage dienen konnte und in ihren Hauptzügen auch im Mosaismus forterhalten ist. Das ist vielmehr sicher anzunehmen. Denn sonst hätte niemals Moses sein ganzes gesunkenes Volk um seine neue bürgerlich religiöse Offenbarung sammeln, eine volksthümliche Begeisterung für seine Religion den Aegyptern gegenüber hervorrufen können. Wie ganz anders muss Muhammed erst im Kampfe seines ganzen Lebens sein eignes Volk und seinen Stamm zu sich zwingen, ehe die Begeisterung des Islam eine national-arabische ward. Und die dunkeln Erinnerungen an Empörungen gegen Moses, wo er sich allein auf seinen nächsten Stamm stützen konnte, schliessen doch offenbar derartiges nicht ein, wodurch die ganze Geschichte des Auszugs unerklärlich würde. Hirtenvölker, mit ihrer zähen Anhänglichkeit an Ueberkommnes, schliessen sich nicht ohne Widerspruch, wie ein Mann, an eine Religion, wenn dieselbe der väterlichen Ueberlieferung nicht im Wesentlichen getreu ist.

Aber über den religiösen Character jener Zeit etwas Anderes als ganz Allgemeines zu sagen, dazu reichen, wie wir offen gestehen müssen, unsre Quellen schlechthin nicht zu. Das Bild der vormosaischen Zeit ist uns durch die Volkssage erhalten und in dieser prägt sich natürlich der religiöse Gehalt der Zeiten aus,

in welchen sie sich gebildet hat. Erzählungen, welche zuerst gegen die Zeit Samuels hin schriftlich festgestellt sind, können uns über die religiösen Verhältnisse der Zeiten Abrahams und Jaqobs Nichts lehren. Sie können nur zeigen, welche Vorstellungen von jenen Zeiten im mosaischen Volke lebten. Sie geben nur „die mosaischen Gottesbegriffe in einer einfacheren Gestalt“ (Baumg.-Crus. 25). So kann es nicht angemessen sein, von einer Periode der vormosaischen Religion zu reden. Wir können nur innerhalb der mosaischen Zeit aussagen, in welchem Lichte sie die religiösen Zustände der Urzeit Israels zu betrachten pflegte.

Andrer Art sind die Gründe, wegen deren wir auch auf die Trennung der zweiten von der dritten Periode verzichten. Gewiss ist ja die Mehrzahl der grossen religiösen und sittlichen Grundzüge, welche sich in der ältesten Geschichtsschreibung Israels finden, wirklich auf Mose und seine volksbildende That zurückzuführen. Es müsste sich wenigstens ein allgemeines Bild dessen geben lassen, was die von Moses ausgehende nächste Entwicklungszeit an religiösem und sittlichem Besitze hatte. Wir können ja noch jetzt mit ziemlicher Sicherheit eine Reihe wenn auch nur kurzer Schriftstücke auf die Zeiten von Samuel zurückführen, — solche Schriftstücke welche auch in dem ältesten jetzt uns erhaltenen Geschichtswerke wie fremdartige, als uralt aufgenommene Bruchstücke uns entgegentreten. Ja auch in den später erst niedergeschriebenen Erzählungen über die grosse Heldenzeit des Moses und Josua ist natürlich noch sehr Vieles gute und getreue Erinnerung an die wirklichen Zustände der Religion Israels, wie sie von Mose überkommen ist. Und wie es uns so nicht schlechthin an der Möglichkeit fehlt, über das Vorsamuelische zu urtheilen, so ist ja auch das nicht zu bezweifeln, dass der mit Samuel beginnende gewaltige Aufschwung des Volksthums, der Beginn eines reichen Schriftthums, die einheitlich werdende Ausbildung der Gottesdienstformen, — dass Alles dies auch für die religiöse Entwicklung einen bedeutenden Fortschritt muss hervorgerufen haben. So wäre an sich sowohl die Möglichkeit gegeben, beide Perioden zu trennen, als auch die Berechtigung, diese Trennung festzuhalten.

Dennoch verzichten wir auf diese Trennung. Denn 1. Alle ausführlicheren Werke der Geschichtsschreibung beginnen erst

unter den Königen. Auch das grosse Buch der Ursprünge fällt frühestens in die erste Blüthe des Königthums. Wenn nun auch gewiss hier die Absicht vorhanden ist, so wahrheitsgetreu wie möglich den Character der alten Zeit wiederzugeben, — so ist doch bei der Art aller Geschichtsschreibung des Alterthums schlechthin unmöglich, im Einzelnen streng zwischen den Zuständen der alten Zeit und denen der Gegenwart des Erzählers zu scheiden. Wenn wir hier nur das schlechthin Sichere geben wollten, so liefen wir Gefahr, vielleicht das Herrlichste und Bedeutendste der mosaischen Periode zu entziehen. Wenn wir Alles, was möglicherweise oder wahrscheinlich schon dieser Periode zufällt ohne Weiteres als zu ihr gehörig behandeln wollten, so würde jede geschichtliche Zuverlässigkeit unsres Bildes verloren gehen. 2. Moses und sein Werk sind doch zweifellos auch in der Periode nach Samuel die eigentlichen Quellen der religiösen Entwicklung, — Samuels Zeit kann vielmehr nur als eine reformirende gedacht werden. Wollten wir also, uns rein an die Entstehungszeit unsrer Quellenschriften haltend, den weitaus grössten und reichsten Theil des Religionslebens in Israel der Zeit nach Samuel zuweisen, so würden wir sicher dem grössesten Manne in Israel und der grössesten Zeit dieses Volkes Unrecht thun. Wir dürfen um der geschichtlichen Gerechtigkeit willen nicht den Schein hervorrufen, als habe Samuel etwa nur die einfachsten und rohesten Grundlagen der Religion Israels vorgefunden. Ebenso ungeschichtlich aber wäre es und ungerecht gegen die Bedeutung eines Samuel, David, Nathan etc., das was wir doch mit Sicherheit erst aus jener Zeit wissen, ohne Weiteres auf Moses zurückzutragen. So scheint uns die Trennung von Periode 2 und 3 in Anbetracht unsrer Hülfsmittel unberechtigt und unzweckmässig. Es ergiebt sich uns also als erste Periode die Zeit bis zum Sinken der getrennten Reiche, also bis circa 800 vor Christo. Die Zahl ist durchaus als eine runde zu betrachten und schliesst nach dem Vorhergesagten nicht aus, dass manche Züge und Persönlichkeiten, welche der Zeit nach noch der ersten Periode zugehören, — wie z. B. Joel, — zu der folgenden gezogen werden, der sie durch Geist und Richtung angehören. Wir nennen diese Periode die mosaische, Mosaismus, weil wir überzeugt sind, dass ihre religiös-sittlichen Grund-

züge auf die durch Moses vollbrachte Volksgründung zurückgehen, — schliessen aber bewusst mit ein, was sich auf diesen Grundlagen in der Blüthezeit des Staates fortentwickelt hat. Wo innerhalb dieses grossen Zeitraums sich Unterschiede in der religiösen und sittlichen Auffassung deutlich nachweisen lassen, müssen sie natürlich grade bei der Eigenthümlichkeit dieses Zeitraums sorgfältigst hervorgehoben werden. Aber das Gesammtbild macht nur den Anspruch, treu zu schildern, was bis gegen das Ende des neunten Jahrhunderts in Israel Sitte und Glaube geworden war, — eine Aufgabe, welche durch Irrthümer über Einzelheiten der Entwicklung innerhalb dieser Zeit, wie sie wohl schlechthin nicht mehr vermieden werden können, durchaus nicht kann vereitelt werden.

Gegen die vierte vorher genannte Periode, welche uns also die zweite wird, lässt sich Nichts mit irgend Grund sagen. Zwar Propheten haben in Israel lange vorher hervorragend gewirkt. Aber der Zusammensturz der ersten herrlichen Verwirklichung des Gottesstaates musste ja für die ganze Religionsanschauung eine entschiedene Veränderung hervorrufen. Ganz neue Befürchtungen, Hoffnungen, Ziele mussten entstehen. Und die Propheten in ihrer neuen Gestalt als Religionslehrer und Schriftsteller sind hier doch durchaus die leitenden Männer, welche die neue Richtung der Religion ausgeprägt haben. Also eine neue Periode liegt hier gewiss vor, — und eine lange und sichre Reihe von Urkunden ersten Ranges bietet uns hier die Sicherheit, ein getreues Bild entwerfen zu können.

Zweifelhaft könnte nur das Eine scheinen, ob nicht, wenn man diese Periode gegen eine spätere abgrenzen will, das babylonische Exil naturgemäss das passende Ende derselben bilde. So haben de Wette, v. Cölln, Baumgarten-Crusius geurtheilt, der letztere indem er die Volksnamen Hebräer, Israeliten, Juden für die drei Perioden des Mosaismus, der Propheten und der Zeit nach dem Exil geschickt anwendet. Man hatte sich lange Zeit so sehr daran gewöhnt, von Einflüssen des Exils auf die Religion Israels zu reden, dass man alles Nachexilische als ein Ganzes ansah, — was für die Geschichte des Volkes Israel ja allerdings in vieler Beziehung richtig ist. Aber für unsre Aufgabe fällt diese Theilung mit der Voraussetzung auf welche sie gebaut ist. Grade im Exil

erreicht die Entwicklung, welche an den Geist der grossen Propheten sich anschliesst, ihre innerlichste und eigenthümlichste Gestalt, — die Vergeistigung der väterlichen Religion ist nirgends so durchaus im Geiste prophetischer Anschauung geschehen, wie in den Stücken am Schlusse des Exils. Und ebenso ist die Gemeine, welche die Stadt neu zu bauen beginnt, durchaus noch von dem altprophetischen Geiste getragen, — sehr unbedeutend sind die in ihm sichtbaren Einflüsse des Fremdländischen. Ganz anders aber gestaltete sich die Sache, als mit der zweiten Einwanderung und der Aufrichtung des levitischen Priesterstaates durch Esra-Nehemjah eine völlig neue und sehr ausgeprägte Richtung des religiösen Geistes in Israel sich für die ganze Zukunft zur herrschenden emporhob. So rechnen wir die zweite Periode bis zu der Neuaufrichtung des Staates unter Esra-Nehemjah. Wir nennen sie die prophetische Periode. Es ist die Glanzzeit der Religion Israels.

Nach dieser letzten Behauptung könnte man fragen, ob es denn überhaupt der Mühe werth sei, noch einen eignen Abschnitt für die folgende Zeit zu geben, wenn doch in ihr nichts Neues, Höheres geschaffen ist, sie vielmehr stark den Character des Absterbens der religiösen Kraft an sich trägt. Gewiss ist ja, dass es unter solchen Verhältnissen sehr verkehrt wäre, das gesammte religiöse Material auch dieses Abschnittes zu geben, das der weitaus grösseste Theil desselben einfach aus der früheren Zeit herübergenommen ist; es dürfen nur die besonderen Triebe besprochen werden, welche sich noch hier an dem Baume der Religion Israels zeigen; der ganze Abschnitt muss mehr den Character eines Anhangs, einer Ueberleitung in die apocryphische Zeit tragen. Aber ohne Beachtung darf doch in unsrer Darstellung ein Zeitraum nicht bleiben, dessen Denkmale im Canon so zahlreich und umfangreich sind, der für die Entwicklungszeit des Christenthums so wichtig ist und einen so ganz einzigartig ausgeprägten Character hat, in welchem noch eine schöpferische Kraft sich zeigt, wie im Daniel und den letzten Psalmen, in welchem das Zersetzen in Parteiungen wie es die folgende Zeit zeigt doch erst in seinen wenig sichtbaren Anfängen ist, — in welchem endlich fremdartige Einflüsse noch nirgends anders als an den Aussenwerken des religiösen Gebäudes erscheinen. Wir geben also als dritte Periode die von Esra bis

zum Staate der Hasmonäer, die levitische Periode. An sie schliesst sich natürlich von selbst, was unsre Aufgabe von eigentlich apocryphischer Lehrentwicklung zu berühren hat.

So gestaltet sich unsre Aufgabe folgendermaassen. Es ist 1. zu schildern die Periode des Mosaismus, d. h. die Offenbarungsreligion, wie sie durch Moses grundlegend eingeführt in der königlichen Glanzzeit Israels ihre zunächst vollendete Ausprägung fand. Es ist 2. darzustellen die Periode des Prophetismus, d. h. die Offenbarungsreligion, wie sie seit dem Sinken der getrennten Reiche unter dem Einflusse prophetischer Männer sich vergeistigte und zur Vollendung im Christenthum hinüberführte. Es ist anhangsweise 3. zu beschreiben die Periode des Levitismus, der Gesetzlichkeit, des Judaismus, d. h. die Offenbarungsreligion, wie sie bei dem Sinken der religiösen Kraft in Israel in der neugegründeten Hierarchie unter dem Einflusse von Priestern und Schriftgelehrten zur Religion der Satzung und des Buchstabens zu werden beginnt. — In jeder einzelnen Periode ordnen wir dann ihre religiösen und sittlichen Gedanken um die Hauptgedanken, welche in ihr hervortreten, d. h. um die Auffassung von dem Heil, wodurch sie bestimmt wird. Jeder Periode endlich schicken wir eine Uebersicht voraus, worin die Quellen dargelegt sind, — natürlich mit Voraussetzung der Arbeit der Einleitungswissenschaft, — worin der Gang der religiösen Entwicklung beschrieben, die herrschenden religiösen Formen und Gestalten geschildert sind. Nur dadurch entziehen wir uns der Gefahr, die Lehre losgerissen von dem Leben des Volkes in den einzelnen Zeiträumen zu schildern.

Da wir geschichtlich beschreiben wollen, kann es für uns keine gesonderte Behandlung der sogenannten Hagiographa geben. Sie enthalten ja Stoff von der ersten bis in die letzte Periode hinein. Doch wird der diesen Schriften gemeinsame Character, dass sie gleichsam den Widerhall der mehr selbstthätigen prophetischen Wirksamkeit im frommen Volke darstellen, innerhalb der einzelnen Perioden zum Ausdruck gebracht werden. Unsre Eintheilung entspricht im Wesentlichen dem Eindrucke, welchen auch die ungelehrte, unbefangene Auffassung des Alten Testamentes haben wird. Denn als die eigentliche Offenbarungsthat, von welcher alles Spätere abhängig ist, wird auch ihr die

grundlegende Gestaltung des Gottesstaates im Gesetze entgegentreten. Sie findet dann in der Prophetie das Lebendigmachen des Gesetzes durch denselben Geist der es gegeben, die objective Seite der Gesetzesverklärung, — und ihm zur Seite in den Hagiographen das Lebendigwerden des Gesetzes in dem Leben des frommen Israel kraft desselben Geistes, die subjective Seite der Gesetzesverklärung. Und endlich wird ein gewisses Nachlassen dieses Geistes, ein Uebergehen in Satzung und in mehr fremdartige Formen auch dem Nichtgelehrten in den letzten Zeiten des Canon schwerlich entgehen.

CAPITEL VII.

Literatur der Alttestamentlichen Theologie.

Eine ausführlichere Darlegung der Entwicklung der biblischen Theologie als Disciplin glauben wir nicht geben zu sollen. Dieselbe ist bei v. Cölln § 4, bei Baumgarten-Crusius 3. 1. a, bei Hävernick Aufl. 2. S. 5—12 schon früher ziemlich eingehend gegeben. In neuester Zeit ist in dem gründlichen Buche von **Diestel** „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche" 1869 alles hierher Gehörende ausführlich und im richtigen Sinne dargestellt. Auch Weiss in seinem Lehrbuche der biblischen Theologie des Neuen Testamentes 1868 giebt S. 16—32 Alles was den Gang der biblischen Theologie betrifft völlig genügend. In einer Darstellung dieses Ganges ist wirklich belehrend nur die Erscheinung, dass mit dem allmähligen Aufgeben der Ueberzeugung von der vollkommenen Einheit von Bibel- und Kirchenlehre unsre Wissenschaft erst beginnen und zu steigender Wichtigkeit sich erheben konnte, — dass sie bald eine feindliche Stellung zu der Kirchenlehre auf Grund der Bibel, endlich sogar zu der Bibellehre selbst als einer zeitlich beschränkten einzunehmen anfängt, bis sie allmählig zu der freundlicheren Stellung, die sie einst als Beweisstellen liefernde Handlangerin der Dogmatik einnahm, in einer würdigeren und wissenschaftlicheren Form zurückgekehrt ist als geschichtliche Grundlage der christlichen

Glaubensentwicklung. Dass beide in neuerer Zeit wieder eine unnatürliche Verschmelzung erfahren haben, nach welcher die Glaubenslehre mit Aufgeben ihres kirchlichen Characters wieder ein und dasselbe mit der Bibellehre sein soll, — das ist nur ein einzelnes Zeichen der rückwärts führenden Strömung in der theologischen Wissenschaft der Gegenwart und wird mit ihr vergehen.

So geben wir nur die Literatur selbst, in Gruppen geordnet, durch welche die Bedeutung der einzelnen Schriften für die Gesammtentwicklung deutlich hervortritt.

1. Abhandlungen, durch welche der Begriff der biblischen Theologie klarer entwickelt ist.

Grundlegend für unsre Disciplin ist der Versuch eine von der Dogmatik unabhängige Auslegung zu schaffen. So **Semler** (Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik 1760 Bd. 1. 2. 3ª. 3ᵇ; — apparatus ad liberaliorem Novi Testamenti interpretationem 1767, V. T. 73; — neuer Versuch die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern 1786. Ueber Semler vgl. Diestel (Jahrb. f. deutsche Theol. 1867). — Keil (de historica librorum Sacrorum interpretatione ejusque necessitate in den opusc. theol. ed. Goldhorn Lips. 1821. 1, 84 ff.).

Die Anwendung auf die biblische Theologie macht die academische Rede von **J. Ph. Gabler** (de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, — Alt. 1787, wieder herausgegeben in seinen kleinen theologischen Schriften von s. Söhnen Ulm 1831. 2. S. 179 ff.). Er weist die biblische Theologie zuerst bestimmt der geschichtlichen Wissenschaft zu, — fordert aber daneben zu einer Entkleidung der Ideen von der geschichtlichen Hülle auf. Daneben erscheinen ⁰J. G. Hoffmann oratio de theologiae biblicae praestantia Alt. 1770 und ⁰Eberhard Schmid dissert. II. de theologia biblica Jena 1788 (?).

Im Gegensatze gegen das philosophische Zurechtlegen der biblischen Religion weist **Herder** (18. Brief über das Studium der Theologie) besonders auf ihr geschichtliches Wesen hin, — und **K. W. Stein** (über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keil und Tzschirner's Analecten Bd. III H. 1. 151 —204) stellt fest, dass die Vernunftwahrheit gar keinen Einfluss

auf die Darstellung des biblischen Systems haben dürfe, welche rein auf ein geschichtliches Princip zu gründen sei. Aehnlich (?) °A. G. F. Schirmer die biblische Dogmatik in ihrer Darstellung und in ihrem Verhalten zu dem Ganzen der Theologie Breslau 1820.

Einen befriedigenden Blick in das Wesen der biblischen Theologie giebt **Schmidt** (über Interesse und Stand der biblischen Theologie des Neuen Testamentes in unsrer Zeit, — Tübinger theologische Zeitschrift 1838. 4). Bedeutender und ausführlicher sind für das Alte Testament die richtigen Grundsätze gegeben von **G. F. Oehler** (Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes Stuttg. 1845). Ausserdem zu bemerken °F. Fleck über biblische Theologie als Wissenschaft unsrer Zeit (Röhrs Predigerbibl. Th. 86. 1834), C. J. Nitzsch (Herzogs Realencyclopädie II, 219 ff.), Schenkel (die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, theol. Studien u. Kritiken 1852. 1. 40 ff.), Weiss (das Verhältniss der Exegese zur biblischen Theologie, in der deutschen Zeitschr. für chr. Wiss. u. Leben 1852. 38. 39, — jetzt vgl. auch seine biblische Theologie des Neuen Testamentes 1868 § 5).

2. Ausführungen der biblischen Theologie (natürlich werden die Bücher, welche nur das Neue Testament behandeln, zur Seite gelassen).

Ganz unberührt können die Bücher gelassen werden, welche im Wesentlichen nur Sammlungen von Beweisstellen für die Glaubenslehre sind, wie die von Sebastian Schmid 1671, ed. 3. 1689, von Joh. Guil. Baier 1716, Hülsemann 1679, König 1651, Zickler 1753—56, Haymann 1768, C. E. Weissmann 1739, auch Semlers eigner Versuch 1764. Der eigentlichen Aufgabe sich nähernd vom Standpunkte eines freisinnigen Supranaturalismus sind die wenig bedeutenden Schriften von Büsching (dissertatio 1756, epitome theologiae e solis libris sacris concinnatae Lemgo 1757) und Storr (doctr. christ. pars theor. e solis libris sacris repetita 1793, deutsch v. Flatt 1803), und die weitaus bedeutendere von **Gotthilf Traugott Zachariä** (biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes

der vornehmsten theologischen Lehren 1772—86, 5 Bde., der letzte von Vollborth). Das ebenfalls mild supranaturalistisch gehaltene Buch von C. A. Crusius (Vorstellung von dem eigentlichen und schriftgemässen Plane des Reiches Gottes 1768) ist mehr eine kurze Zusammenstellung des christlichen Lehrgehaltes.

Vermittelnd ist die Stellung von °J. H. Majus (theologia prophetica 1710, — synopsis theol. christianae e solis Verbis Christi 1708. 4). Feindselig gegenüber der Kirchenlehre Abr. Teller (Lehrbuch des christlichen Glaubens 1764. topice sacrae scripturae 1761), — gegenüber der Kirchen- und Bibellehre C. F. Bahrdt (Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik 1769/70. 1784).

Mit der Absicht wirklich geschichtlich darzustellen, freilich ohne diesen Zweck thatsächlich zu erreichen, schrieb Ammon (biblische Theologie, 3 Bde., Aufl. 2. 1801/2), und noch weniger erfolgreich W. Fr. Hufnagel (die Schrift des Alten Testamentes nach ihrem Inhalt und Zweck bearbeitet, Bd. 1 u. 2ª erschienen Erl. 1785/6). Auch Bretschneider (die Grundlagen des evangelischen Pietismus Leipz. 1833) bleibt durchaus noch in der Vereinzelung besonderer Hauptlehrsätze befangen. In wirklichem geschichtlichem Sinne, nur dass die Einzigartigkeit und die Einheit des Biblischen darüber ihm zu wenig zum Bewusstsein kommen, schrieb **G. Lorenz Bauer** (neben kleineren Schriften, über die v. Cölln 24 N. 24, Theologie des Alten Testamentes Leipz. 1796, Mythologie des Alten und Neuen Testamentes 2 Bde. 1802), geistvoll wenn auch wenig gründlich und mit einem Hange zur Vermischung auch des Verschiedensten **G. Ph. Chr. Kaiser** (die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und die universale Religion, Bd. 1. 1813. 2. 1814. 2ᵇ. 1821). Das Buch wünscht sich zum Leser „den beobachtenden Menschenkenner, der frei von allem Glauben an irgend eine allein seligmachende Kirche den aufrichtigen Verehrer des Göttlichen zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen auffinden und schätzen lernt, dessen Religion nicht Judaismus, Christianismus, Muhammedanismus, Paganismus, sondern religiöser Universalismus, Katholicismus im echten Wortverstande ist, bei unsern Theologen per-

fectibler Christianismus.“ Doch ist Bd. 2[b], welcher die biblische Sittenlehre umfasst, in einem durchaus andern Sinne geschrieben.

Unter den neueren Werken von noch jetzt bleibendem Werthe sind vom Standpunkte der Philosophie Hegels zu nennen **Vatke** (die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt; Bd. 1 die Religion des Alten Testamentes nach den canonischen Büchern entwickelt Berlin 1835, nicht fortgesetzt), Bruno Bauer (die Religion des Alten Testamentes Bd. 1. 1838. 2. 1839). Weitergehend °L. Noack (die biblische Theologie des Alten und Neuen Testamentes 1853).

Von Seite der wissenschaftlich kritischen Theologie **de Wette** (biblische Dogmatik Alten und Neuen Testamentes, oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums Aufl. 3. 1831), **Daniel von Cölln** (biblische Theologie Bd. 1. ed. Dav. Schulz Breslau 1836), Gramberg (Geschichte der Religionsideen des Alten Testamentes 2 Bde. 1829. 30), Cäsar v. Lengerke (Volks- und Religionsgeschichte Israels, Kenaan, Th. 1. 1844). In erster Linie kommt mit in Betracht **Ewald** (Geschichte des Volkes Israel Bd. 1. A. 3. 1864. 2. 1853. 3. A. 2. 1853. 4. A. 3. 1864, Alterthümer Aufl. 3. 1866). Von Seite der mehr an die kirchliche Lehre schliessenden Theologie **L. F. O. Baumgarten-Crusius** (Grundzüge der biblischen Theologie Jena 1828), **S. Lutz** (bibl. Dogmatik ed. Ruetschi Pforzh. 1847). In apologetischem Sinne **Steudel** (Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes ed. Oehler Berl. 1840), **Hävernick** (Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes ed. Hahn 1848. ed. 2. Hermann Schultz mit Anmerkungen und Zusätzen 1863).

Vielfache Berührungspunkte bieten **v. Hofmann** (Schriftbeweis Aufl. 2. Bd. 1. 2[a] 2[b] 1857—60) und J. T. Beck (die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden Bd. 1. 1841).

Erster Hauptheil. Mosaismus.

Religionsentwicklung bis zum Sinken der getrennten Reiche.

A. Die religiösen Grundthatsachen dieser Zeit.

CAPITEL VIII.

Quellen.

Natürlich kann die Aufgabe der Einleitungswissenschaft hier nicht erst ihre Erledigung finden; sie muss vorausgesetzt werden. Das Folgende enthält desshalb nur die von dem Verf. gewonnenen Ergebnisse der Forschung auf dem kritischen Gebiete. Wo sie mit denen andrer Forscher übereinstimmen wird die Arbeit derselben vorausgesetzt. Wo sie auch von den Ansichten der Gelehrten abweichen, welche im Ganzen gleich denken, werden die Gründe der Abweichung kurz angegeben.

1. Sicher weisen auf die mosaische Zeit die Zehngebote in ihrer Grundgestalt zurück, wie sie der Darstellung ex. XX, 2—18 zu Grunde liegt. Auch solche sich tief einprägende Worte wie ex. XXXIV, 6. 7. num. XIV, 18 ff. X, 34 ff. VI, 24—26 können wir gewiss dieser Zeit zuschreiben. Möglich, dass auch lev. XIX eine uralte Reihe mosaischer Ordnungen zu Grunde liegt (Ew. II, 212); auch num. XXXIII ist gewiss alt.

2. In die Richterzeit weist das Deborahlied jud. V., sodann jud. IX, 7 ff. überhaupt die Grundlagen von jud. VI—XI incl., Stücke wie gen. VI, 1—4 und das alte Lied ex. XV, 2—18, welches keineswegs auf Zion hinführt, wenn es auch erst lange

nach Einnahme des Landes gedichtet sein kann. Der Segen Jaqobs gen. XLIX fällt wahrscheinlicher in den Beginn der Königsherrschaft (nach dem Segen über Judah).

Aus der Zeit vor Samuel stammt ferner eine Reihe alterthümlicher Erzählungen, die der jetzigen ersten Gestalt des grossen Buchs der Anfänge Israels schon eingereiht sind, und sich durch ihre Sprache und Färbung auszeichnen. Wie weit sie schon zusammenhängende Werke ausmachten, wage ich nicht zu entscheiden. Aber manche Stücke sind unverkennbar. So ex. IV, 24—27. XVIII., die Grundlage des jetzt nur noch von später Hand überarbeitet vorhandenen ex. XIX, 3—XXIV, 11. num. XX, 14—21. XXV. XXI, 14 ff. 27 ff. jos. X, 12. XV, 13 ff. XVII, 14 ff. Sammlungen wie das Buch der Kriege Gottes (num. XXI, 14), oder das Buch der „Redlichen“ (jos. X, 13. 2 Sam. I, 18, also als Sammlung erst nachdavidisch), d. h. dichterisch gehaltene Verherrlichungen der grossen Heldenzeiten und Gotteshelden haben hier wohl den Anfang der hebräischen Geschichtsschreibung gemacht. Andre Stücke wie gen. XI, 29 f. XIV. XX. ex. XIII, 17 ff. num. XI, 4—9. XII, 1—3. XXXII, 33 ff. jos. V, 2 ff. XII, 9 ff. XIII, 2 ff. XIX, 47 können, wie ich im Gegensatz zu Ewalds Ansicht meine, ganz wohl unmittelbar aus dem Volksmunde von den späteren Erzählern genommen sein.

3. Ein wirklich ausgebildetes Schriftthum beginnt in der samuelisch-davidischen Zeit. In ihr ist das grosse Geschichtsbuch entstanden, welches die Grundlage unsres jetzigen Pentateuch und des Buches Josua ausmacht. Es wird nach dem in der Genesis darin gebrauchten Gottesnamen gewöhnlich das Buch des Elohisten, von Ewald das Buch der Ursprünge genannt; wir wollen seinen Verfasser durch den Buchstaben A bezeichnen. Dass es nicht wohl vor Sauls Zeit geschrieben sein kann, zeigt abgesehen davon, dass es bis in das Richterbuch nachzuweisen ist, seine Stellung zum Königthum in Israel, wie sie durchaus eine Erfahrung von dem Aufschwung Israels in den königlichen Zeiten voraussetzt (cap. XXXVI, 31. XVII) und wie sie nach jud. VIII, 23 ff. 1 sam. VIII, 6 ff. nicht vor Saul in Israel vorhanden gewesen sein kann. Uebrigens schliesst schon gen. XXXVI, 31 jede andre als eine geschichtliche Deutung also auch eine Entstehung vor Saul aus. Es über Saul oder doch Davids Anfangszeit hinauszuführen,

scheint mir nach der Stellung, welche Judah in ihm einnimmt, nicht angemessen; irgend Spuren desselben noch in 1 reg. VIII zu finden, ist mir völlig unmöglich gewesen; Jerusalem und ein Heiligthum auf Zion finden sich schlechthin nirgends berücksichtigt. Es ist also wohl noch zu Samuels Lebzeiten geschrieben.

Dieses Buch lässt sich durch den grössten Theil der Genesis hindurch mit völliger Sicherheit nach Spracherscheinungen und Erzählungsart verfolgen. Ihm gehören gen. I, 1—II, 4^b. V (excl. v. 29), VI, 9—Ende, VII, 3^b. 6. 9. 11. 13—16^b. 18—21. 24. VIII, 1. 2^a. 3—6. 13^a. 14—20. IX, 1—18. 28 f. XI, 10—29. 31. 32. XII, 4^b. 5. XIII, 6. 11^b. 12. XVI, 1. 3. 15. 16. XVII. XIX, 29. XXI, 2—9. XXIII, 1. 2. (3—Ende?). XXV, 7—21. 25^b. 26^b. XXVI, 34 f. XXVII, 46—XXVIII, 10. XXIX. 16. 19. 24. 28^b. 29. XXX, 1. 2. 22 f. 25 f. XXXI, 17 f. XXXIII, 17 ff. (XXXIV). XXXV, 9—16. 22^b—Ende. XXXVI (überarbeitet). XXXVII, 1—5. XXXIX, 1. XLI, 46. XLIII, 14. XLVI, 1—28. XLVII, 8—11. 27 f. XLVIII, 3—8. 15^a. 21 f. XLIX, 29—Ende. L, 12—14. 22—24. 26. (vielleicht XXXV, 5. XL, 2. XLI, 10). Viel schwieriger ist es, seine Spuren in den mittleren Büchern des Pentateuch zu finden. Zwar was die Geschichtserzählung anbetrifft, so erkennt man diesen Schriftsteller wieder im Exodus I, 1—8. II, 23—Ende. VI, 2—VII, 5. XI, 9—XII, 21. 29—33. 37—39. 40—43. XIV, 1—15. 19^b—21. 22—26. 29—Ende. XV, 1. 19—XVI, 2. 11—XVII, 3. XIX, 1. XX, 11. XXIII, 10—13. (vielleicht I, 8—14. VII, 8—14. 19. 20^a. 22—26^a. VIII, 1—4. 12—16. IX, 8—13. XII, 33—37. 39. 43—Ende. XIII, 17—Ende. XVI, 2. 3.) Im Buche Numeri ist mir eine Sonderung nicht gelungen, nur der Gesammteindruck geblieben, dass der grösste Theil der Erzählungen von diesem Erzähler herrührt. Im Deuteronom zeigt er sich sicher XXXII, 48—Ende. XXXIV. Im Buche Josua XIII, 8—XXI, 45. XXIV, 29—Ende (vielleicht III, 12. IV, 3. 8. 19—23. V, 13 ff. VI, 18. VII. IX, 3—27. XXII). Im Buche der Richter I, 1—II, 5. IV, 11. (II, 5—III, 7?)

Wenn sich so in den meisten Fällen der geschichtliche Stoff dieses Buches noch nach sichern wissenschaftlichen Grundsätzen sondern lässt, so ist viel schwieriger die Frage, wie weit aus ihm eine Ueberlieferung der **Grundgesetze** des Mosaismus her-

rührt, — also ob die Stücke exod. XXV—XXXI incl. XXXV—XL. incl. und der Grundkörper des Leviticus diesem Buche angehörten. Nachdem Knobel und Ewald dies zuletzt vorwiegend aus Gründen der Sprache bejaht haben, ist die schon von Reuss (Ersch und Gruber's Encycl. Sect. II, Bd. 27. S. 337) und George (die älteren jüd. Feste S. 16) aufgestellte Meinung, dass diese Abschnitte zu den allerspätesten Bestandtheilen des Pentateuch gehören, neuerdings mit viel grösserer Gründlichkeit und mit glänzendem Scharfsinn von **Graf** (die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes 1866)[1]) verfochten. Kein Unbefangener wird sich dem Gewicht der von ihm vorgebrachten Gründe entziehen und leugnen können, dass die Frage durch die bisher gegen Graf vorgebrachten Gründe noch keineswegs entschieden ist. So wird z. B. der noch von Bleek vorgebrachte Grund, dass die Verhältnisse des Lagers in diesen Gesetzen vorausgesetzt werden, weil hier jedenfalls eine Kunstform vorliegt, schlechthin nicht in Betracht kommen. Dennoch muss ich mich, wie Riehm (theol. Stud. u. Kr. 1868. 2. 350 ff.) und Th. Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes Kiel 1869)[2]) dafür erklären, dass exod. XXV—XXXI incl. u. XXXV—XL incl., sowie lev. I—XVI incl. Bestandtheile des Buchs A sind. Die sprachlichen Gründe wiegen natürlich bei lev. I—XVI incl. nicht schwer. Gesetze haben immer eine andere Sprache als die Erzählung, und weder A noch ein anderer Schriftsteller haben ja solche Gesetze erfunden; — sie sind sicher nur in die Erzählung eingewebt. Aber 1) ex. XXV—XXXI incl. zeigen die Sprachweise von A in so besonders klarer Weise, dass hier die Annahme einer künstlichen Nachahmung sich selbst richtet. Gab aber A eine Beschreibung des Opferheiligthums, so ist undenkbar, dass keine Opfergesetze bei ihm sollten vorgelegen haben. 2) Ritualgesetze über das Opfer sind so alt, dass ihre Aufzeichnung in frühen Zeiten eher natürlich als unwahrscheinlich ist, cf. 1 sam. II, 12. 15. 16. vgl. amos IV, 5. V, 22. hos. IV, 7 ff., überhaupt wird uralte Aufzeichnung vieler Gesetze bewiesen durch hos. VIII, 12. 3) A hat die Aufgabe, die Ursprünge der vorliegenden heiligen

[1]) Vgl. auch Bertheau Recension dieses Buchs in den Jahrb. für deutsche Theol. XI. S. 150 ff. [2]) Die von mir nicht mehr benutzt werden konnten.

Sitten in Israel aus der altheiligen Geschichte nachzuweisen. So den Sabbath, das Verbot des Blutessens, die Beschneidung etc. Es ist an sich undenkbar, dass er für die heiligen Handlungen und das Heiligthum Israels keine derartigen Aufzeichnungen gegeben hätte. 4) Die Annahme, dass ex. XXV ff. von A herrühre, schliesst durchaus nicht ein, dass ein solches Zelt wie er es schildert wirklich je vorhanden war. Sehr wohl kann A vom Standpunkte des Heiligthums zu Siloh oder höchstens des davidischen zu Zion das verlorene Zelt, in welchem die Bundeslade mitgeführt ward, so geschildert haben, wie es ihm nothwendig und ideal erschien, — wie ja auch ein Ezechiel später ein solches Idealbild eines Heiligthums entwarf. Ueberhaupt wollten ja solche Schriftsteller weniger erzählen als ordnen und den Sinn für das was sein musste wecken. 5) Die Stelle amos V, 25 beweist Nichts, als dass Amos, der nicht schriftgelehrte, die Schrift von A nicht kannte, dass sie also noch nicht heiliges Buch war, und dass die Ueberlieferung, welche nur von der kurzen Bundschliessung wusste, damals noch nicht durch weitergehende Erzählungen verdrängt war. 6) jerj. VII, 21 ff. dagegen beweist nur, dass der Prophet bei der Aufforderung zum Auszuge und bei der Weihe des Volkes zum Gottesvolk nur von sittlichen, nicht von ceremonialen Bedingungen weiss, also ganz an das Bundesbuch ex. XIX—XXIV anschliesst. Aber, selbst wenn A dem Jeremjah bekannt und von ihm anerkannt war, wer sagt denn, dass diese Opfergesetze in seinem Werke einen Theil der Bundesschliessung ausmachten und nicht als viel spätere, etwa der Einnahme des Landes vorhergehende Offenbarungen Gottes an Moses dargestellt waren? Dass Jeremjah nicht an der Existenz von auf Moses zurückgehenden Opferordnungen zweifelte, wird Jeder, der ihn sich nicht als kritischen Forscher denkt, ohnehin zugeben müssen. 7) Dass das Deuteronom sich auf das Bundesbuch ex. XIX ff. und nicht auf diese Abschnitte der Schrift von A bezieht, erklärt sich von selbst aus der ganz andern Richtung seiner Gesetze, und selbst wo Abweichungen vorliegen, wie in der Passahdarstellung, ist die Abweichung des Deuteronom aus der Weiterbildung der Sitte genügend erklärt. Eine Ansicht aber, welche exod. XII, 1—28. 43—50 als nachexilisch oder exilisch auffassen muss, ist durch den Sprachcharacter dieses Abschnitts schon als unhaltbar erwiesen.

8) Dass ein Buch wie A auf die Sitte gleich anfangs grossen Einfluss geübt haben sollte ist durchaus nicht wahrscheinlich. Geltung als Gesetz in diesem Sinne hat allerdings wohl zuerst das Deuteronom 2 reg. XXII, 8 ff. gewonnen. So glaube ich ex. XXV—XXXI incl. XXXV—XL incl., und lev. I—XVI incl. der Schrift von A zuschreiben zu müssen. Dass in der zweiten Hälfte des Leviticus und im Buch Numeri Gesetze aus verschiedener vielleicht späterer Zeit vorliegen können, will ich nicht bestreiten.

4. Neben diesem grossen Geschichtswerke sind Quellen für die Zeit Davids diejenigen Psalme, welche wirklich auf David als Verfasser zurückweisen. Nun ist zwar grade hier eine Entscheidung besonders schwierig, da die Ueberschriften nicht in Betracht kommen, und in das Gefühl für die Denk- und Spracheigenthümlichkeit eines Dichters sich gar leicht der Einfluss vorhergefasster Meinung einschleicht. Auch muss entschieden behauptet werden, dass das Vorhandensein einer religiösen Ansicht zu einer bestimmten Zeit bei dem kritischen Zustande unsrer Psalmensammlung nie allein aus einem Psalm erwiesen werden kann, und dass demzufolge auch biblisch-theologische Gründe auf das Urtheil über die Abfassungszeit eines Psalmes Einfluss haben können. Doch sind von Kritikern verschiedener Richtung ψ III. IV. VII. VIII. XI. XVIII. XIX a. XXIV. XXIX. LX, 7—12 als davidisch anerkannt. Und in der That, da bei ψ XVIII die äussre Bezeugung fast genügend ist, und die andern Lieder demselben in Ton und Geist eng verwandt sind, ist dies Urtheil mehr als blosse Vermuthung. Bei ψ XVI und XVII welche durch Gedankenreichthum und eigenthümliche Sprache wohl auf David führen könnten, bewegt mich die Verwandtschaft mit ψ XLIX und LXXIII, die Frage nicht entschieden zu bejahen. Bei dem schönen und alterthümlichen Liede ψ XXXII möchte ich wenigstens nur die Zugehörigkeit zu dieser Periode behaupten; ψ CI scheint mir eher aus späterer Zeit zu stammen. Neben den im Psalter erhaltenen Liedern Davids kommen in Betracht seine Lieder 2 sam. I, 19—27. III, 33. 34. (VII, 12—15. 18 ff.) XXII. XXIII, 1—8 und der Spruch Nathans 2 sam. XII, 1—5.

5. Bedeutend von dem bisher erwähnten Schriftthum unterschieden sind die Quellen, welche für die zweite Hälfte unsres Zeitraums, von Salomo bis 800, vorhanden sind. Hier ist zunächst

in Betracht zu ziehen der eigentliche Stamm des Spruchbuchs, der auf Salomo oder doch in seine Zeit zurückführt prov. X—XXII, 16. Auch XXII, 16—XXIV incl. und XXIV—XXIX incl. sind wohl noch vor dem Jahre 800 vorhanden gewesen. Sodann das Hohelied, sicher nicht sehr lange nach Salomos Zeit im Nordreiche gedichtet. Ferner das alte Zwölfbuch der Richter III, 7—XVI, welchem allerdings uralte Quellen zu Grunde liegen. Auch einige Lieder weisen in diese Zeit, so ψ II. XLV. CX. XX. XXI. (VI. XIII. XXIII. XXVII. XXX. XXXVI. XLI. LXII??) und 1 sam. II, 1—10, wohl sicher ein altes Königslied. Sodann ist gewiss der Stoff der Samuels- und Königsbücher seinem ursprünglichen Bestand nach aus dieser Zeit, und wohl schon die ersten Versuche, die Zeit Sauls zu beschreiben 1 sam. I—XI. XIII. XIV. XVII—XXIV. XXV. XXVII. XXIX. XXX. XXXI, nach ihrer ursprünglichen Form.

Diese Stücke werden von den meisten Kritikern unserm Zeitraume zugesprochen. Zweifelhaft dagegen ist es, was von dem Material des grossen Buches der Urgeschichte noch unsrer Zeit angehört.

6. Neben dem Buche A geht durch die Genesis, wie schon längst erkannt, eine Erzählung, welche auch für jene Urzeiten den Gottesnamen Jhvh gebraucht und desshalb das Buch des Jehovisten genannt ward, bei Ewald des vierten Erzählers der Urgeschichte. Wir bezeichnen diesen Schriftsteller als B. Er liebt es, in prophetischer Weise schon jene Anfänge der Menschheit mit den Zielen Israels zu verbinden, sein Styl ist reicher als der von A, seine Richtung viel bestimmter auf das Religiöse gerichtet, seine Gottesanschauung schon weniger einfach, — bunt und wunderbar seine Erzählung. Dieser Schriftsteller ist nicht, wie die meisten Kritiker der Neuzeit, Knobel, Tuch, Stähelin, Delitzsch, Kurtz etc. meinen, ein Ueberarbeiter der Schrift A. Er ist ein selbstständiger Erzähler, welcher A gar nicht kennt. Denn 1. wenn man das ihm gehörige Material aus der ersten Hälfte der Genesis aussondert, so findet man eine völlig zusammenhängende Geschichte, nur an wenigen Punkten durch die nothwendigen Folgen des Zusammenfügens lückenhaft geworden. 2. Seine Erzählung ist mit A so bestimmt in Widerspruch, dass er unmöglich um A zu vervollständigen geschrieben haben kann, vgl. I, 1—II, 4^a mit II,

5 — Ende, vgl. die Sintflutherzählung nach A und B (bei A 150 Tage und im Ganzen 1 Jahr und 11 Tage. Bei B 7+40+7+7+7, — bei A 2 Thiere, bei B 7 Paare) — vgl. XXV, 9 mit 6., XVII, 25 mit XXI, 8 ff. etc. 3. Wie gleich zu zeigen, ist noch ein dritter Hauptbestandtheil des Pentateuch zu sondern; sobald man aber das zugiebt, ist die Vorstellung dass B die Schrift von A zu unserm jetzigen Buche ergänzt haben soll, überhaupt unmöglich.

Von B stammen sicher gen. II, 4[b]—IV Ende, V, 29. VI, 5—9. VII, 1—3[b]. 4. 5. 7. 8. 10. 12. 16[b]. 17. 22 f. VIII, 2[b]. 6—13. 13[b]. 20—Ende. IX, 18—28. X, 8 ff. XI, 1—10. 29 f. XII, 1—4[b]. 6—XIII, 6. 7—11[b]. 13—Ende. XVI, 2. 4—15. XVIII. XIX (excl. 29) XXI, 1. XXIV. XXV, 21—25[b]. 26[a]. 27—XXVI, 34. XXVII, 1—46. XXVIII, 10—XXIX, 16. 19. 20—24. 25—28[b]. 30—Ende. XXXV, 1—9. 16—22. Exodus IV, 19—24. 27—29. XI, 1—9. XIII, 1—17. XVI, 4—8.

Dieses Buch hat also offenbar nur die Urzeit und die Lebenszeit des Moses darstellen wollen. Die meisten jetzigen Kritiker wollen es bis in das 8. Jahrhundert hinabsetzen, sowohl wegen der Art seiner Sprache und Anschauung, als auch weil Assur darin in einer Weise erwähnt werde, wie sie erst in jenen Zeiten sich erklären lasse. Ich kann diese Ansicht nicht theilen und muss mich noch jetzt mit Tuchs Ansicht über das Buch einverstanden erklären. Denn weder ist der religiöse Gesichtskreis und die Sprachweise irgend so ausgebildet wie auch nur bei Hosea, noch findet sich etwa die Aussicht in die Zukunft schon annähernd ebenso entwickelt. Und Assurs Erwähnung da wo sie am auffallendsten ist num. XXIV, 24 f. gehört überhaupt nicht sicher B an, ist vielmehr wahrscheinlich erst bei der Endredaction eingefügt. Aber wäre sie auch von B, und nimmt man gen. II, 14 noch hinzu, so ist das doch kein Beweis gegen frühere Entstehung des Buches; denn die Meinung, Assur sei erst mit Phul in Vorderasien bekannt geworden, ist eine reine Vermuthung, — vielmehr scheint schon unter Jehu Israel von Assur abhängig gewesen zu sein. Auf alle Fälle gehörte keine tiefe Länderkunde dazu, um das am meisten kriegerische Volk in Asien zu kennen, auch wenn es Palästina noch nicht berührt hatte. Keine Andeutung in B führt auf die Spaltung nach Salomo und den Zwiespalt von Judah und Ephraim und selbst die Beziehung XXII, 2 auf den Tempelberg Moriah

ist sicher der ursprünglichen Erzählung fremd, gehört erst einer späteren Textgestaltung an. Ja mir scheinen mich. VI, 2. 3. 4. 5. 8. amos II, 10. IV, 11. hos. XI, 8. XII, 4. 5 f. jes. VII, 14 so sicher nicht bloss den Sagenstoff, sondern die Worte von B zu berücksichtigen, dass schon dadurch das Buch höher hinaufgewiesen wird, als in das 8. Jahrhundert. So glaube ich das Buch in Salomos Zeit setzen zu können, für welche grade die bunte Färbung der Ursage, der erweiterte geschichtliche und geographische Gesichtskreis, das nationale Hochgefühl besonders passen. Aber selbst wenn diese Annahme ein Irrthum wäre, ja wenn das Buch selbst über das Jahr 800 hinausführte, so würde das wichtigste Gut in B, nämlich gen. II, 4^b—IV doch sicher in diese Periode gehören, da es gewiss von B nur berichtet, nicht erfunden ist.

7. Neben A und B findet sich im zweiten Theil der Genesis und in den folgenden Büchern eine bedeutende Menge von Erzählungen, welche man, weil sie meistens den Gottesnamen Elohim gebrauchen, früher A zuzuweisen pflegte, oder als durch B überarbeitete Stücke von A ansah. Sobald man sie aber näher betrachtet, sieht man, dass ihr Sprachcharacter mit A gar keine, mit B sehr grosse Verwandtschaft hat, aber immerhin eigenthümlich genug ist, um auch abgesehen von dem Gottesnamen für des Vorhandensein einer besondern Schrift zu entscheiden. Es ist vorzüglich Israels Stellung zur Völkerwelt, Bündnisse, Verkehrsverhältnisse die sie beschreibt, — und in der Genesis ist der Traum das besonders hervortretende Element dieser Erzählung. Die welche die Eigenthümlichkeit dieses Schriftstellers anerkennen, halten ihn meistens für etwas älter als B und für selbstständig, so auch Ewald, der ihn den dritten Erzähler nennt, während man gewöhnlich von einem jüngeren Elohisten spricht. Ich bin im Gegentheil überzeugt, dass dieser Schriftsteller, den ich C benenne, jünger ist als B und das Buch von B (nicht aber A) kennend es erweitert und vorzüglich mit Quellen aus den nördlichen Stämmen bereichert hat. Ich schliesse das daraus, dass 1) dieser Erzähler erst in Abrahams Geschichte beginnt und dort sehr spärlich auftritt, 2) sein Styl bei aller eignen Anmuth merkwürdig in Wortformen und Lieblingsausdrücken an B anschliesst, 3) nur so die Durchdringung beider z. B. in cap. XXII, in den Jaqobs- und Josephs Erzählungen zu verstehen ist, 4) wo sie Aehnliches be-

richten C der steigernde, absichtlicher darstellende ist, cf. z. B. gen. cap. XX mit XII, 10—Ende XXVI. — Doch ist C gewiss der Zeit nach wenig von B getrennt und wohl noch unter Salomo oder bald nach der Trennung im Nordreiche zu suchen. Seine Hand ist bei der eigenthümlichen Verwebung mit B in der Genesis nicht oft ohne Verbindung mit B zu finden, so X. (ausser 8 ff.) XIV. XX. XI, 9—Ende XXV, 1—7. Mehr im Exodus I, 14—II, 23. III, 1—IV, 19. 29—VI, 2. VII, 14—19. 20ᵇ. 22. 26—Ende VIII, 4—12. 16—IX, 8. 13—X Ende. XIV, 15—19ᵇ. 21. 26—29. XVI, 8. XXXII, 1—XXXIV, 4. 5—11. 27—Ende. josua II. III. IV. V. VI. VIII, 1—30 (VII. IX, 3—27. XXII?) (doch vgl. zu A.). Indessen wo beide zusammenwirkten, vorzüglich am Ende der Genesis, ist C weitaus der herrschende: gen. X. XV. XXII. XXX, 3—22. 24. 27—Ende XXXI, 1. 17. 19—XXXII, 4. XXXIII, 16. XXXVII, 5—23ᵇ. XXXVIII. XXXIX, 2—XLI, 10. 11—46. 46—XLIII, 14. 15—XLVI, 1. 28—XLVII, 8. 12—27. 29—Ende. XLVIII, 8—15. 15ᵇ. 21. L, 1—11. 14—22. 24—26. exod. XVI, 9—11. XVII, 3—XVIII, Ende. XIX. XX, 18—XXV. num. XI? XII. ? XIV? XVIII? XXXI, 31—Ende.

Jedenfalls ist der Grundsatz festzuhalten, schon weil die Abfassungszeit von B und C immerhin grossen Bedenken unterliegt, zwischen A und B C in der Entwicklung der religiösen Begriffe sehr bestimmt und sorgfältig zu scheiden. Eine Zusammenordnung und einheitliche Gestaltung der Erzählungen über die Urzeit und Moses fällt noch nicht in unsre Periode.

Religiöse Entwicklungsgeschichte dieser Zeit.

CAPITEL IX.

Vormosaische Zeit.

Literatur. **E. Renan** nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques (journal asiat. 1859), vgl. histoire et système comparé des langues sémitiques Paris 1855. I, 2. Grau Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu

Religion und Wissenschaft 1864. 66. **Steinthal** Characteristik der semitischen Völker (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft ed. Lazarus und Steinthal 1850 Bd. I, 328—345). **Oehler** Volk Gottes (Art. in Herzog's Realencyclopädie). **Ludwig Krehl** über die Religion der vorislamischen Araber Leipz. 1863. **Palgrave** ein Reisejahr in Centralarabien (Uebers. v. Jonveaux) u. A. I, 66 ff. 157. 219 ff. **Osiander** Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft VII. 1853. Merx Abgötterei in Israel (Art. in Schenkels Bibellexicon). Ben-David über die Religion der Hebräer vor Moses. **Selden** de Dîs Syris (bei Ugolin, Thesaur. Ant. Sacr. XXIII). **Chwolsohn** die Ssabier und der Ssabismus 1856 (Bd. I, 301 ff. (vorz. 395 ff.) Bd. II, 153. 273 ff. 367. 380 ff.) **Tuch** über die Eigennamen der alten Araber in ihrer Zusammensetzung mit Gottesnamen (Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. III, 153). Münter die Religion der Carthager. **Diestel** der Monotheismus des älteren Heidenthums vorzüglich bei den Semiten (Jahrb. f. deutsche Theol. 1860. 4. S. 669 ff., 2. Art.). Dillmann über den Ursprung der alttestamentlichen Religion, academische Rede gehalten den 3. Mai 1865 Giessen. Movers Religion der Phöniken I, 168 ff. **Ewald** neue Untersuchungen über den Gott der Erzväter (Jahrb. f. bibl. Wissensch. 1859—1861. Bd. X, 1 ff. cf. Bd. VI, 1 ff.) °Klose de polytheismi vestigiis apud Hebraeos ante Mosem. 4. Gott. 1830. Ganz abenteuerlich Bruno Bauer (Zeitschrift für specul. Theol. I, 1. 140 ff.) der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch, — und noch mehr F. W. Ghillany die Menschenopfer der alten Hebräer Nürnb. 1842. Fr. Daumer der Feuer- und Molochsdienst der alten Hebräer 1842.

1. Stellung des Volkes Israel zu seiner religiösen Aufgabe.

Seit Ernst Renan in seiner geistvollen und blendenden Art den Satz aufgestellt hat, dass der Monotheismus eine Naturanlage der semitischen Völker sei, und zwar nicht eine vorzüglichere und diese Völker vor den andern auszeichnende, sondern eine Anlage „sui generis", die ihre Vortheile und Nachtheile hatte, — und seit er deutlicher hinzugefügt hat, dass eben der Mangel an Reich-

thum der Einbildungskraft und Sprache, an Weite und Freiheit des Geistes, ja der Mangel an religiösem Bedürfnisse den Monotheismus erkläre, der gleichsam „das geringste Maass von Religion“ sei, hat man die Frage, wie weit Israels Volksthümlichkeit seine Religion verständlich machen könne, lebhafter erörtert. Während Grau, die Behauptungen Renans zugebend, sie nicht ohne Geschicklichkeit zum Beweise für den einzigartigen Beruf der Semiten zu Trägern der Offenbarung umgewendet hat, — haben Steinthal, Ewald, Diestel in besonnenem Urtheil das Unbegründete und Uebertreibende in Renans Aussage dargethan. Es wird an sich jedem Besonnenen widerstreben, über eine Frage solcher Ausdehnung ein kurzes Urtheil zu fällen. Vor Allem aber hier, wo nicht einmal unter den Streitenden feststeht, ob die Phöniken und Kanaʿniter nach gen. X zu einem den Hebräern fremden Volksstamme, oder ob sie nach der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zu den Semiten gehören, — wo die Urtheile über den sittlichen und religiösen Zustand der neueren Semiten so weit von einander abweichen, — wo die Nachrichten über die Religion der nichthebräischen Semiten eigentlich erst Jahrtausende nach den Zeiten beginnen, welche hier in Frage kommen müssten.

So beschränken wir uns darauf, nicht jene grosse Frage zu beantworten, sondern das was, wie wir glauben, zur Förderung unsrer Aufgabe dient und mit Sicherheit gesagt werden kann darzulegen. Wir rechnen die Phöniken mit zu den Semiten und halten uns in Betreff der neuern Araber, neben Burkhardt's Berichten über die nördlichen halb aramäischen Stämme der Bedawin an Palgraves Schilderungen des arabischen Städtelebens. — Auch die Semiten haben in der Weltgeschichte bedeutende Anlagen zu Kunstfertigkeit und Entfaltung der Lebensgeschicklichkeiten gezeigt, Phönikien und Babylon sind Geburtsstätten weltlicher Cultur und in den Städten von Arabien blüht eine nicht unbedeutende Bildung. Aber wenn schon diese dennoch ein weniger ausgebildetes Gefühl für Harmonie und Maass, ein entschieden geringeres Talent für Kunst und Schönheitsbildung zeigen, als die indogermanischen Stämme, so ist bei den semitischen Völkern, welchen die Wüste zum Sitze diente, bei den schweifenden Nomadenstämmen, noch in ungleich stärkerer Weise diese Beschränkung vorhanden, — und nur sie können für uns in Frage kommen. Hier ist

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

neben der Gluth der Einbildungskraft doch eine Armuth an wirklich mannichfaltigen Bildern, hier wird wenigen Gegenständen mit zäher Beharrlichkeit die Arbeit des Geistes zugewandt, hier fehlt jede Ausbildung zu wirklich maassvoller Gesellschafts- und Staatsentwicklung, — der blosse Eindruck der Macht neben patriarchalischer Gewöhnung ist das letzte Entscheidende. Hier tritt in der Natur kein buntes Leben sondern nur die erhabene und einförmige Allmacht, tödtend wie belebend, das Licht das zugleich Gluth ist, der religiösen Empfindung entgegen. Das menschliche Leben als einförmiges, gleichmässig verfliessendes, lässt den freudigen Stolz menschlicher Geisteskraft auf die Unermesslichkeit der eignen Hülfsmittel wenig aufkommen, stimmt zur Ergebung, Resignation. Nicht als ob die Kinder der Wüste fromm wären im eigentlichen Sinne, — auch Gleichgültigkeit ist ja ein Erzeugniss der Resignation. Aber wo überhaupt der religiöse Sinn erwacht ist, da wird er sich wesentlich in der völligen Ergebung gegen die unermessliche Macht äussern, — wird durch die Armuth des Lebens selbst an Gluth und Leidenschaft gewinnen, — wird das eine Lebenselement werden können, welches durch keine Zerstreuung der Empfindungen geschwächt, zum Herrscher in der Seele wird.

Mag daher überhaupt die höhere künstlerische und staatsbildende Anlage den Semiten mehr als den Indogermanen gefehlt haben, — mag überhaupt die grössere Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit des semitischen Wesens auch für die religiöse Entwicklung von besondrer Wichtigkeit gewesen sein, — oder mag das nicht der Fall sein, — sicher werden wir nicht Unrecht haben, wenn wir behaupten, dass semitische Stämme, welche ein Nomadenleben Jahrhunderte lang geführt hatten, wie es ja zweifellos die Stammväter Israels gethan, sowohl durch die Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit des innern Lebens zu energischen Trägern eines religiösen Glaubens geeignet sein, — als andrerseits einen Zug zu der religiösen Auffassung fühlen mussten, welcher das Göttliche als ungetrennte und unbeschränkte Allmacht erschien. Aber freilich ist dadurch weder erklärt, dass die Hebräer nicht wie ähnliche Stämme in Resignation und Gleichgültigkeit religiöser Art sich verloren, — noch dass aus dem Eindruck der Naturmacht der Glaube an den lebendig-überweltlichen geistigen Gott ward.

2. Die semitische Religion.

Es müsste nun natürlich von der höchsten Wichtigkeit für uns sein, zu wissen wie weit in den den Hebräern stammverwandten Volksstämmen sich eine religiöse Form ausgebildet hatte, ehe dieses Volk sein religiöses Sonderleben, — lange vor Moses, — begann. Denn das kann ja gewiss nach den Gesetzen der Geschichte vorausgesetzt werden, — dass das höhere neue Leben aus Gott sich aus dem Schoosse des menschlich Vorhandenen entwickelt hat, und dass in dem letzteren irgend wie die Möglichkeit des neuen Werdens muss vorhanden gewesen sein. Aber hier stehen wir allerdings vor einem kaum lösbaren Räthsel. Was die Genesis nach B von einer Jhvhreligion der Urzeit seit Enosch redet, hat natürlich kein geschichtliches Gewicht, — und andrerseits ist ja eine alte Erinnerung, dass eine unreine Religion in den Stammsitzen Abrams herrschte. Wir sind auf spätere Berichte angewiesen.

Für die altsemitische Religion ausserhalb des Alten Testamentes giebt es ausser den beiläufigen Notizen des Alten Testamentes über Edom, Ammon, Moab und die Kanaʿniter, welche auf Verehrung sinnlicher Stammesgötter, also einen den Polytheismus einschliessenden Particularismus ungeistiger Art führen, nur was wir über die Phöniken und Karthager, was wir über die altheidnische Religion der Aramäer, die als Ssabismus sich seit dem Islam verhüllt hat, und was wir über die Araber vor Muhammed wissen. Und leider ist das Erstere wenig lauter überliefert, das Zweite immerhin erst durch viele Schicksale hindurch entwickelt, das Letzte so jung, dass am Ende Krehls und Palgraves Vermuthung, aller arabische Götzendienst sei erst aus reinem Monotheismus lange nach Abrahams Zeit geworden, sich auf geschichtlichem Wege nicht widerlegen lässt.

Was uns aus unbefangener Prüfung des Stoffes, soweit er vorliegt, hervorzugehen scheint, ist Folgendes. Auf einen wirklichen, geschweige einen *geistigen* Monotheismus kommt man geschichtlich nirgends. Soweit wir die phönikische Götterlehre kennen, finden wir Naturmythen, Götter und Göttinnen. In Charan ist ein sehr ausgebildetes Naturgöttersystem, welches die Stern-

bilder als Naturgottheiten einschliesst und in diesen wieder besondre Kräfte der Natur darstellt. Die alten Araber, so mannigfach auch ihr Gottesdienst nach den einzelnen Gegenden und Stämmen abwich, so dass vielleicht Hedjaz und Yemen allein ein mehr ausgebildetes Göttersystem hatten, haben doch sicher eine Menge Götter und Göttinnen verehrt, in welchen die Griechen ihre eignen wiederfinden zu können meinten.[1]) Wenn je ein Monotheismus vorlag, so könnte es nur der der Naturallgewalt gewesen sein, — und dass ein Obergott als Herrscher in der Religion jedes Districtes galt, ist am Ende kaum etwas andres, als was auch in dem „Vater Zeus" der Griechen hervortritt.

Dennoch zeigen sich allerdings unverkennbare Spuren, welche diese Vielgötterei von der indogermanischen unterscheiden, und sie als möglichen Ausgangspunkt für reinere Religion erscheinen lassen. 1. Ist allerdings stark ausgeprägt der Character des einen Hauptgottes für jeden Stamm, neben dem die andern eher zu dienenden Wesen herabsinken konnten. Der Kamosch von Moab, der Milkom Ammons, der Baal der kanaᶜnitischen Städte, der Bāl von Karthago, der Azîz von Edessa treten allerdings noch anders hervor als Zeus bei den Griechen. Der Uebergang aber vom Volksgott zum einen Gott ist nicht so schwer, — und findet sich ja noch innerhalb des Alten Testamentes. — 2. Die Namen der Hauptgötter, wie sie vorzüglich in Eigennamen erscheinen, sind mehr Bezeichnungen der Herrschaft, Macht, als dass sie Besonderheiten der Natur ausdrückten. Der „Herr", der „König," der „Starke," der „Mächtige" das sind Ausdrücke an welche eher die Idee der Einheit schliessen kann, als an die bunte Mannigfaltigkeit der individuell ausgeprägten indogermanischen Götter. Aus dem Namen Elohim, „etwa gebraucht wie die Lateiner Dii gebrauchen, wo sie keine besondre Gottheit nennen wollen" (Ew.), wird leicht Gottheit, Gott. — 3. Der Götzendienst der Semiten war dem Anschein nach in seinen ersten Stufen nicht an Götzenbilder gebunden, sondern höchstens an Sinnbilder. Heilige Steine und Bäume sind wie

[1]) Cf. Herodot 1, 131. 3, 8. Arrian Exped. Alex. 7, 20., — daneben Origenes c. Cels. V. § 37. Philostorg. h. eccl. III 4., — vgl. zu dem Ganzen Osiander und Krehl.

in Kana'an so in Arabien zuerst Symbol der gegenwärtigen Gottheit. Die Sternbilder werden sodann Ausdruck des Naturlebens in seinen Besonderheiten. Wirkliche Götzenbilder sind erst spät nachzuweisen. Und mit heiligen Steinen, mit Bäumen uralter Heiligkeit, mit Mitteln des Aberglaubens wie die Terafim, mit bunten mythologischen Vorstellungen, verträgt sich, wie das Alte Testament zeigt, der Monotheismus leicht, vorzüglich wo er euhemeristisch zu verfahren anfängt, — mit Bildern in welchen die Besonderheit der einzelnen Götter festgestellt ist, niemals.

So mag sich die alttestamentliche Religion an eine frühere geschlossen haben in welcher eine Mehrheit von Elohim allerdings unbedenklich gedacht ward, aber so dass sie in der Einheit der Naturallmacht ziemlich gleichförmig zusammengefasst und um einen besonders verehrten Herrn mehr dienend geordnet erschienen. Die Gottesverehrung wird bildlos gewesen sein, doch an Natursymbole geschlossen, wie Steine und Bäume, nicht frei von vielerlei Aberglauben und mythologischer Bildung. In der Gottheit wird der Begriff der Macht, Herrschaft der erste gewesen sein, und der Grundzug der Religion Ergebung und Furcht. Daneben haben wir in der Masse des Stammes Gleichgültigkeit und Unfrömmigkeit, sinnliches Wesen und alle die Leidenschaftlichkeit zu denken, welche die Kinder dieses Volksstammes, wo sie Nomaden sind, jetzt seit Jahrtausenden unveränderlich zeigen. Von irgend welchen Vorbedingungen, aus denen die Religion des geistigen Bundesgottes in Israel sich natürlich, d. h. als uns erkennbare geschichtliche Nothwendigkeit ergäbe, kann allerdings, soweit uns ein Urtheil ermöglicht ist, nicht geredet werden.

3. Das Bild der Genesis von den vormosaischen religiös-sittlichen Verhältnissen Israels.

In der Genesis ist uns ein ebenso reiches als anziehendes Bild von den religiösen und sittlichen Verhältnissen der hebräischen Urzeit geboten. So lässt uns A ein besondres Verhältniss Gottes zu der Menschheit schon von dem ersten Menschenpaare an sehen, welches in Noach erneuert wird, in Abraham zu einer besondern

Bundesfreundschaft sich entfaltet.[1] Sowohl das äussre Leben der Gesammtmenschheit als die besondre Heilsstellung Israels ruht auf solchem Bundesverhältnisse.[2] Und in Noach wie später vor Allem in Abraham ist der fromme Glaube an Gottes Befehle und Verheissungen sowie das Wandeln vor Gottes Angesicht die einfache Grundlage der Religion,[3] — wie denn auch die Ursprünge der besondern heiligen Sitte Israels, vor Allem die Enthaltung vom Blutgenusse und die Beschneidung, in diese Zeiten zurückgeführt werden,[4] — während die Grundlage der heiligen Zeitordnung sogar in grossartigem Gedanken in dem Schöpferwerke Gottes selbst gefunden wird.[5]

Viel bunter und mannigfaltiger erscheint in den Erzählungen bei B und C das Bild der Väterzeit. Hier wird schon vom Sündenfall an die mosaische Opferform vorausgesetzt,[6] von Enosch an das Anrufen des heiligen Jhvhnamens.[7] Hier erscheinen die Unterschiede von rein und unrein,[8] das Orakelsuchen bei Jhvh[9] schon in der Väterzeit. Hier werden die Beziehungen des Bundesgottes zu Israel und dem Heile seiner Zukunft viel bestimmter und deutlicher schon in der Zeit der Väter ausgesprochen,[10] — die Gotteserscheinungen, wie die Offenbarungen des Gottesengels treten in greifbarer fast mythologischer Art in jenen Zeiten hervor.[11] Und in den Gestalten der Väter ist der demüthige Glaube und die fromme Ergebenheit,[12] die Hoheit sittlichen Sinnes gegenüber den Verwandten und in Verhältnissen des Rechtes,[13] die strenge Gerechtigkeit und Billigkeit innerhalb feststehender Verhältnisse,[14] Gastfreundschaft und Freigebigkeit,[15] überall mit Vorliebe geschildert, freilich ohne das Naturrecht der Täuschung ausserhalb stehender Rechtsverhältnisse[16] und mancherlei Freiheit und Willkühr sittlicher Art auszuschliessen.[17] Es ist im Wesentlichen

[1] gen. I, 28—30. IX, 1 ff. XVII. [2] IX, 11. 12. XVII, 7 ff. [3] VI, 22. 9. XVII, 1. 3 (cf. V, 22). [4] IX, 4. XVII, 10 ff. [5] gen. II, 3. [6] gen. IV, 3. VIII, 20 ff. [7] gen. IV, 26. [8] gen. VII, 2. 8. VIII, 20. [9] gen. XXV, 22. [10] gen. XII, 2 ff. XV, 5. 13 ff. XVIII, 17 ff. XXII, 18. XXVI, 4. XXVIII, 14. [11] gen. XVI, 7 ff. XVIII. XIX. XXVIII, 10 ff. XXXII, 25 ff. [12] gen. XV, 6 f. XII, 4. XXII, 2 ff., cf. auch XVIII, 23 ff. etc. [13] gen. XIII, 8 ff. XIV, 24. XXI, 22 ff. XXVI, 16 ff. XXXIX, 8 ff. etc. [14] gen. XVI, 6 f. XXXI, 36 ff. etc. [15] gen. XVIII, 2 ff. XIX, 1 ff. XXIV, 31 ff. XIV, 22 ff. [16] gen. XII, 13 ff. XXVI, 7 f. XXVII, 11 ff. [17] gen. XXXVIII, 16 ff. XXXIV, 25 ff. IX, 21 ff. XLIII, 34.

dasselbe Bild, wie es noch jetzt unter den Kindern der nordarabischen Wüste als das Musterbild eines frommen und gerechten Mannes gilt. Dass vorzüglich diese letzteren Schilderungen von B und C nicht den Werth geschichtlicher Berichte haben können, folgt aus der ganzen Art dieser Erzählungen. Es ist das Gesammtbild der Religion und Sitte im Lichte einer späteren Zeit. Wenn überhaupt ein treues Bild der vormosaischen Zeit irgendwo in der Genesis zu finden ist, kann es nur bei A gesucht werden, wo ja die Volkserinnerung Israels mit jener lieblichen Einfalt und jenem Reiz der unbefangen dichterischen Sprache geschildert ist, welche kaum irgendwo ihres Gleichen haben.

4. Beurtheilung dieses in der Genesis erhaltenen Bildes.

Aber bei aller Einfachheit und kindlichen Schönheit jener ältesten Erzählungen, sind auch sie als unmittelbare Quelle für die religiösen Zustände der vormosaischen Zeit nicht zu gebrauchen. Auch in ihrer frischesten und ursprünglichsten Form ist die heilige Volkssage doch eben Sage. Wir müssen auf mittelbare Weise durch Schlüsse aus ihr Aufschluss zu erhalten suchen, wenn uns überhaupt ein solcher noch möglich sein soll.

Da tritt uns zunächst als eine begründete Ueberzeugung entgegen, dass Moses im hebräischen Volke religiöse und sittliche Anschauungen muss vorgefunden haben, welche sich zur Grundlage seiner Religion eigneten. Er muss den Glauben an einen Gott, wenigstens einen Gott dieses Volkes, vorgefunden haben, — und so unklar auch immer dieser Glaube mag gewesen sein, so kann er doch nur an einen persönlichen, von der Natur geschiedenen Gott sich geschlossen haben. Er muss die Ueberzeugung von einem besondern Heilsverhältnisse Israels zu diesem Gott vorgefunden haben, — wie sie ja allerdings auch bei polytheistischen Vorstellungen nicht so selten ist. Endlich müssen die einfachen Anschauungen von Sittlichkeit und Gerechtigkeit in das Verhältniss zu diesem Gott eingeschlossen, — und eine Reihe heiliger äussrer Sitten im Volke vorhanden gewesen sein. Nur

so konnte Moses zu den Urtheilsfähigen in Israel als der Bote des Gottes der Väter treten,[1]) nur so Gehorsam für seinen prophetischen Beruf fordern und erhalten, ein gesunkenes Volk um den Namen seines Gottes sammeln und einer ungewissen Zukunft entgegenführen. Ueberhaupt aber kann nach geschichtlichen Gesetzen eine höhere geistige Stufe sich ohne Kampf, Busse und Bekehrung nur aus einer unentwickelteren, nie aus einer ihr widersprechenden, falschen entwickeln. Zwar mag die Masse des Volks in Aegypten tief genug in Unwissenheit, Unsittlichkeit und Götzendienst verkommen gewesen sein.[2]) Sehen doch noch heutzutage die freien Söhne der Wüste mit gerechter Missachtung auf die im Nilthale angesessenen Bruderstämme, bei denen die Ueppigkeit ägyptischen Lebens sich mit der Rohheit des Nomadenlebens zu verbinden pflegt, sobald sie den Acker bebauen und die weichlicheren Künste des Kulturlebens anzunehmen beginnen. Aber in denen welche die bessere Tradition im Volke vertreten, haben wir doch Verehrung eines Gottes zu denken, wenn auch dieser eine Gott vielleicht nicht klar von einem Volksgott unterschieden ward, wie eine Vermischung dieser beiden Vorstellungen ja auch in der nachmosaischen Zeit noch keineswegs fehlt. Wir dürfen nicht zweifeln, dass man diesen Gott persönlich und in gewissem Sinne geistig, und dass man Israel als sein geliebtes Volk dachte. Zu den Vätern sollte er ja in besonderer Offenbarung getreten sein (ex. VI, 3). Ihm ein Fest zu feiern ausserhalb des fremden abgöttischen Landes entschliesst sich das Volk einhellig und schnell (ex. V, 1 ff.), und selbst im Abfall von der höheren Offenbarung Gottes will man ihn doch im Bilde ehren und anbeten (ex. XXXII, 4 ff.). Ferner muss die religiöse Erinnerung dieses Volkes Kanaʿan als das Land der Väter, als das Land des Eigenthums und der Verheissung betrachtet haben. Die altheiligen Orte des Landes, wie Sichem, Hebron, Beerschaba,

[1]) Bei A exod. VI, 2 ff. vgl. III, 6. 14. IV, 5. V, 3. [2]) Ausser Erzählungen wie ex. XXXII etc. lassen auch Stellen wie ezech. XX, 16 auf tiefe Verkommenheit des gewöhnlichen Volkes schliessen, welches Moses führte; amos V, 26 kann wie ich glaube nicht so benutzt werden, da der Vers als Drohung des Exils an die abgöttischen Israeliten der Zeit des Amos aufzufassen ist.

Bethel können nicht erst in der nachmosaischen Zeit Stätten der heiligen Vätersage geworden sein.

Ferner dürfen wir nicht zweifeln, dass die Sage wenigstens den sittlichen Grundcharacter der vormosaischen Zeit richtig wiedergegeben hat. Denn die unbewegliche Form bedawinischen Lebens lässt ja jene Gestalten noch heute, drei Jahrtausende nachdem die ersten Schriften der Genesis aufgezeichnet sind, als naturtreu erscheinen. Wie sollte ihr Bild nicht wenige Jahrhunderte nach ihrer Zeit getreu sein? Auch hatte ja Israel die stete Möglichkeit, seine Anschauung von einem Leben, wie es die Väter geführt, an dem Anblicke ähnlicher Lebensformen frisch zu erhalten. Die Ostjordanstämme blieben stets vorwiegend Hirtenvölker (num. XXXII); befreundete Hirtenstämme wie die Qeniter zelteten zur Richterzeit, wie jetzt, in der reichen Ebene Esdraelom (jud. IV, 11. 17 ff.), — und in den Rechabiten tritt uns sogar das Bild des mit religiöser Leidenschaft festgehaltenen Hirtenlebens entgegen.[1]) So dürfen wir ohne Bedenken den sittlichen Grundzügen der Sage trauen, nicht als ob sie geschichtlich berichtete, sondern weil ihre Farben kaum anders als naturwahr sein können. Einfache Formen der Gottesverehrung und des Opfers, Feste mit volksthümlicher Lust müssen vorhanden gewesen sein. Das Opfer wird im Mosaismus überall als selbstverständlich vorausgesetzt, und die mosaischen Feste schliessen an ältere (ex. V, 1. XXXII). Wenn ein Rückschluss aus Späterem gestattet ist, so ist Naturfreude und sinnlich gefärbte Feier wohl die Hauptsache gewesen (jud. XXI, 20 f. ex. XXXII, 6, 15 ff.). Die einfachen Grundzüge der heiligen Sitte müssen vorhanden gewesen sein, — wahrscheinlich Beschneidung, Verwerfung des Blutgenusses und Scheu vor einer Reihe von Nahrungsmitteln aus dem Thierreich. Denn nur uralte Volkssitte erklärt viele der späteren derartigen Verordnungen.

[1]) jerj. XXXV. Es war doch wohl nicht geradezu eine Form des Nasiräats, sondern, — was demselben allerdings verwandt ist, — ein Widerspruch gegen die Städtekultur und ihre Sitte als Vernichtung der alten Einfachheit. Solcher Widerspruch ist bei Hirtenvölkern nicht so selten. Die Abneigung gegen Benutzung eines andern als des schwarzen Wüstenzeltes, die Verachtung gegen die Schreibkunst bei den Arabern der Sinajhalbinsel ist nichts Anderes. Ja auch Muhammeds Widerspruch gegen den Wein ist nicht zum geringen Theil Ausdruck der Anschauung des Wüstensohnes.

Sittlich galt die Treue gegen geschlossene Verpflichtungen und Achtung des Eigenthums vor Allem in dem vom Standpunkte des Eigenthums aufgefassten Eheverhältnisse. Sonst galt das Naturrecht der List, Täuschung, Gewalt, — und das Recht des Mannes auf freien Geschlechtsgenuss. Das Recht der Aeltern und des Stammhauptes war die unbeschränkte aber einzige Autorität. Vergossenes Blut forderte Blut; die spätere Gesetzgebung findet die Blutrache als feste und heilige (gen. IX, 6) Volkssitte vor und begnügt sich, sie in die erträglichsten und gesetzlichsten Formen zu schliessen. Gastfreiheit, List, Tapferkeit und vorsichtige Sorge für die Familie galten als Hauptvorzüge. Priestervermittlung und feste Gottesdienstform gab es nicht. Konnte doch noch Jahrhunderte lang die enger beschränkte Ordnung des Gottesdienstes neben der priesterlichen Macht des Hausvaters und der Volksobersten und der Freiheit der Gottesverehrung an jedem altheiligen Orte nicht durchdringen; erst mit Salomo's Tempelbau fängt sie an mehr geltend zu werden. In den einfachen und sicher ziemlich willkührlichen Opferformen drückte sich der Wunsch aus, der Gottheit ein erfreuendes Geschenk zu geben, sei es zum Dank, sei es um eine Bitte zu unterstützen oder um den Zorn der Gottheit zu besänftigen. Mancherlei Mittel des Aberglaubens wie die Terafim, und Neigung zu sinnbildlicher Darstellung des Volksgottes müssen vorhanden gewesen sein. Denn die ersteren finden sich noch bis in Davids Zeit (1 sam. XIX, 12) und zwar bei frommen Dienern Jhvhs. Und das Stierbild des Volksgottes in der Wüste (ex. XXXII, 4), bei Gideon (jud. VIII, 27), bei Micha (jud. XVII, 3 ff. 31 ff.), bei Jerobeam (1 reg. XII, 28 ff.) lässt auf uralte Neigung zu dieser Darstellung schliessen. So etwa mag sich das Normalbild jener Zeit gestalten. Daneben ist natürlich der thatsächliche sittlich-religiöse Zustand der Mehrzahl des Volkes in Aegypten ein ziemlich niedriger gewesen. Nicht mit Unrecht mochte die heilige Sage nur die Zeiten des freien Hirtenlebens der Väter im Gedächtniss festhalten und zu heiligen Bildern verschönern. Unsittlichkeit und Verkommenheit mögen wohl bei diesen halbansässigen Nomaden, wie noch heute bei den zu Fellahîn werdenden Stämmen der Grenze des Nilthals, der Grundzug gewesen sein, sodass die Zeiten wo Israel als reiner Hirtenstamm in Zelten

lebte ideal erscheinen konnten. Und mit sittlicher Verkommenheit war ja in jenen Zeiten die Religion eines persönlich-geistigen Gottes schlechthin unverträglich; die Naturreligion musste alle solche Elemente in die Fesseln ihres bunten und sinnlichen Dienstes herabziehen.

5. Abrahams Bild im Alten Testamente.

Alle Erinnerungen Israels knüpfen die Entstehung dieser Grundzüge vormosaischer Religion und Sitte an den Namen Abrahams. In der ersten Form der Ueberlieferung schon erscheint er als der Mann, welcher zu besonderer Gottesgemeinschaft, zum Bundesfreunde des grossen Gottes erwählt wird, die Verheissung des einstigen Ruhmes seiner Nachkommen erhält, und sogar seinen Verwandten zur Ursache göttlicher Verschonung wird.[1]) Sonst freilich erscheint sein Lebensweg weniger getrennt von den allgemeinen mehr äusserlich bestimmten Absichten seiner Stammesbrüder.[2]) — Nach den späteren Erzählungen aber steigert sich immer mehr die Einzigartigkeit seines Bildes. Schon seine Trennung von seiner Familie ist eine Glaubensthat (gen. XII, 1 ff.). Seine ganzen Familienverhältnisse sind gegen die Natur auf Glauben gegründet.[3]) Er erscheint als priesterlicher Diener des Gottes Jhvh (gen. XII, 8. XIII, 18). Von Anfang an tritt ihm Verheissung und Gnade immer glänzender entgegen und mit der Gnade wächst sein Glaube.[4]) Selbst seinen Sohn Gott zu geben wäre er bereit (gen. XXII). Gott erscheint bei ihm wie bei einem Gastfreunde, beräth mit ihm wie mit einem Bundesgenossen; er tritt fürbittend für die Sünder ein.[5]) Um seinetwillen wird sein Sohn gesegnet.[6]) Kurz er erscheint als der grosse selbst von Moses nicht erreichte „Gottesfreund", als das hehre Vorbild von Frömmigkeit, Glaubenskraft, Opferwilligkeit, Redlichkeit, Gastlichkeit, Treue, — wie andrerseits von Ansehn, Reichthum, Macht, Herrlichkeit und wunderbarem Gedeihen. —

[1]) Bei A gen. XVII. XIX, 29. [2]) gen. XI, 31 f. [3]) Bei B gen. XI, 30. XVIII, 11 f. — B. C. XV, 2. 3. Bei B wird auch das Land der Verheissung nicht wie bei A genannt, — es ist das „unbekannte". [4]) gen. XII, 2 ff. 7. XIII, 16 ff. XVIII, 11 ff. — XV, 1 ff. [5]) gen. XVIII (vorz. 17 ff. 22 ff.) XIX. [6]) gen. XXVI, 5.

Die noch spätere Ueberlieferung lässt ihn aus seiner Heimath fliehen, um dem Götzendienste derselben zu entgehen, — macht ihn zum Vorbilde der aus dem Götzenlande Aegypten ausziehenden Gemeine des wahren Gottes.[1] Um seinetwillen liebt Gott Israel, das Volk seiner Nachkommen.[2] — Und diese Ehre Abrahams schreitet im gesteigerten Maasse fort, so dass er nicht bloss bei Philo ein Hauptgegenstand tiefsinniger Allegorie ist, sondern auch im Neuen Testamente den grossen Gottesmann Moses an religiöser Wichtigkeit weit überragt.[3] Endlich hat er durch den Qorân auch für die Araber die Weihe erhalten, der ehrwürdigste unter den Menschen Gottes, der älteste und grösste Moslem zu sein.

6. Beurtheilung dieses Bildes.

Den Werth geschichtlicher Nachrichten haben diese stufenweise sich steigernden Vorstellungen über Abraham nicht. Ja wir müssen es nach dem Zustand der Ueberlieferung selbst unentschieden lassen, inwiefern der Name und die allgemeinen Lebensumrisse Abrahams von geschichtlicher Zuverlässigkeit sind. Wenn gen. XIV ein wirklich uralter Bericht wäre, so träte allerdings die bürgerliche Bedeutung Abrahams sehr glänzend hervor. Doch kann ich mich von der Sicherheit dieser Annahme nicht überzeugen.[4] Wohl aber kann das als sicher betrachtet werden, dass sich der religiös-sittliche Grundcharacter Israels nicht in Aegypten gebildet hat, wo ja an sich nur sittlicher Verfall und sinnlicher Götzendienst es berühren konnten. Er war mitgebracht aus dem freien Wanderleben in Kanaʿan, dort ausgebildet in dem kleinen Hirtenstamm, der von Chaldäa ausgezogen, mit verwandten Stämmen bald sich mischend, bald von ihnen getrennt, einige Menschenalter in dem damals wohl noch weniger dicht bebauten Lande verweilte.

Wie war diese sittlich-religiöse Eigenthümlichkeit entstanden?

[1]) jos. XXIV, 2. 3. weitergebildet Josephus Ant. Jud. I, VIII. (Zur Weiterbildung der Sage auch 1 macc. XII, 21.) [2]) deut. IV, 37. VII, 8. IX, 5. [3]) rom. IV. gal. III. jac. II, 21. hebr. XI, 8. luc. III, 8. joh. VIII, 33. [4]) Was sich dafür sagen lässt, ist am besten bei Ewald I, 431 ff. nachzusehen, cf. auch Baur I, 140 f., vgl. dagegen Nöldeke a. a. O. Abh. 3.

Nach der späteren Vorstellung jos. XXIV, 3 war sie in ausgeprägtem Gegensatze gegen den Aberglauben der Umgebung in dem Gründer des Volkes geboren, nach der Sage bei Josephus sogar aus einer bestimmten Absicht der Religionsverbesserung hervorgangen. Von so schroffem Gegensatze wissen die älteren Vorstellungen Nichts. Ganz beiläufig freilich denken die späteren Erzähler der Genesis bei den Verwandten Abrahams nicht bloss an Aberglauben, wie er sich in Israel ebenfalls erhielt, sondern gradezu an „andre Götter.“[1]) Sonst aber denken A, B und C gleichmässig eine von der Religion Abrahams nicht allzu verschiedene jedenfalls monotheistische und sittliche Religion als uraltes Erbtheil der Nachkommen Seths und Sems, also in Westasien herrschend,[2]) sodass als das Neue bei Abraham nur die Bundesbeziehung zu Gott und die Verheissungen des Heilsvolkes erscheinen. Am entschiedensten, trotz der eben angeführten Stelle, ist ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Zeiten diese Vorstellung bei B ausgebildet.

Solcher Unbestimmtheit der Ueberlieferung gegenüber sind wir auf das weite und unsichre Gebiet der Vermuthung angewiesen. Wir sahen, dass soweit uns geschichtliche Spuren leiten, eine wirklich monotheistische Urreligion der semitischen Urstämme nicht wahrscheinlich erscheint. Wenn Schelling[3]) und ähnlich Kreuzer[4]) überhaupt einen relativen noch nicht schlechthin unmythologischen Urmonotheismus, die Religion des nicht wahren und nicht falschen Gottes, des Gottes der reinen Substanz als die älteste asiatische Religion voraussetzen, so ist das jedenfalls zunächst reine Vermuthung, auf keine andern geschichtlichen Gründe gestützt, als solche die der Natur der Quellen nach durchaus nicht in Betracht kommen können. Und wenn Vatke durch die Berührung mit dem nicht sinnlichen Lichtdienste der Arier das Räthsel hebräischer Religion lösen will,[5])

[1]) C. gen. XXXI, 19. 30. 34. B XXXV, 4. [2]) gen. V. VI, 9 ff. XXIV, 31. 50.—XIV, 19. XX, 6.—XXXI, 49. 54. [3]) S. 119. 127. 133. 137 ff. [4]) Vorrede zur Symbolik der Mythologie I. 2. (Aufl. 2).
[5]) S. 684 f. — v. Cölln. S. 56 denkt sich einen derartigen Monotheismus bei den Chaldäern, Persern, Puniern etc. — Auch Welcker I, 129 ff. drückt sich in Betreff des Monotheismus der Griechen zu stark aus. — Für die Semiten stellt Movers (Religion der Phönikier I, 168) den

so zerreisst er damit völlig willkührlich das Band welches die „Hebräer" mit den stammverwandten Völkern offenbar auch in religiöser und sittlicher Beziehung verband.

Mit geschichtlichem Rechte dürfen wir nur auf die semitische Urreligion zurückgehen, und diese zeigt sich, wie Diestel gut gezeigt hat, durchaus nicht als geistiger Monotheismus. Wo sich Monotheismus findet ist er „sehr blass, local, religiös untüchtig," Naturvergötterung ist überall die Grundlage. Die Religion welche die Hebräer im Schoosse des grösseren Völkerkreises, dem sie entsprangen, vorfanden, war wie früher gezeigt wohl etwa folgende. Die Macht in der Natur ward ohne die Mehrheit von Elohim auszuschliessen verehrt; doch hatten diese Elohim kaum das selbstständige Wesen der arischen Götter; in dem Volksgott jedes Stammes den die andern Elohim mehr dienend umgaben, war der Gedanke der Allmacht für jeden einzelnen Stamm besonders offenbart. Die Gottheit wurde in einfachen Symbolen aus dem Naturreich, Bäumen, Steinen als gegenwärtig empfunden, — sonst wohl vor Allem in den Gestirnen, noch ohne die spätere Ausbildung des astrologischen Sterndienstes. Vielfacher Aberglaube und eine reiche Mythenbildung begleiteten die Religion.

Wenn dieses Bild richtig ist, so bieten sich ja die geschichtlichen Stufen, durch welche diese Religion zur Religion der vormosaischen Hebräer werden konnte, ohne Schwierigkeit. Sobald der Stammgott mit der vollen Gluth wahrer Religion umfasst ward, musste seine polytheistische Umgebung zusammenschrumpfen zu dienendem Heer; er konnte als der Allmächtige, Persönliche empfunden werden, und zugleich als Volksgott. Sein Bild konnte durch die Reinigung des menschlichen Geisteslebens auch selbst geistiger erfasst werden. Die altheiligen Symbole und Mythen konnten von einer höheren religiösen Anschauung angeeignet oder euhemeristisch verflüchtigt werden. Mancherlei abergläubische Gebräuche konnten unbefangen neben der höheren Anschauung bleiben, wie sie ja auch das Christenthum durch

richtigeren Satz auf, dass der Gott des monotheistischen Hebraismus der höchste Gott auch aller übrigen Stämme der Semiten blieb. — Baur I, 134 denkt an einen ursprünglichen Kultus des Lichts und Feuers.

viele seiner Entwicklungsstufen ungestört begleitet haben. So konnte es werden. Aber freilich dass es so wurde, ist durch solche Möglichkeiten nicht erklärt. Es konnte doch immer nur dann aus einer solchen Religion die Grundlage der Alttestamentlichen werden, wenn Einem oder Mehreren in diesem Volke ein neues höheres Bewusstsein von Gott aufging, wenn durch eine Offenbarungsthat des Gottes, der die Welt zu seinen Zielen lenkt, ein neues religiöses Leben in diesem Lebenskreise geweckt ward.

Und zu demselben Ergebnisse müssten wir kommen, wenn auch jene vorher angeführte Anschauung die richtige wäre, dass ein einfacher Monotheismus schon seit Urzeiten in jenen Stämmen vorlag. Denn wenn dann auch der Uebergang geschichtlich noch leichter erklärlich wäre als bei unsrer Ansicht, so wäre er doch ebenso wenig erklärt. Warum versanken denn alle stammverwandten Völker in Götzendienst und Naturvergötterung, — warum verfielen selbst die kleinen Gruppen des hebräischen Volkes die sich von ihm sonderten alle in Aberglauben und zum Theil grausamen Götzendienst? Woher kommt diesem Stamme die religiöse Kraft, den reineren Gottesdienst zu erhalten und weiterzubilden? Wie ward aus dem allgemein gedachten Monotheismus, welcher an sich ebenso leicht in Deismus oder Pantheismus auslaufen konnte, die Religion des persönlichen Gottes, der mächtig und gnädig auf dieses Volksthum die Zukunft seines Reiches baut?

Bei der einen wie bei der andern Ansicht von der ursemitischen Religion bietet die Möglichkeit geschichtlichen Ueberganges zu der höhern Stufe nur die eine Seite der Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Religion der Hebräer. Die andere Seite der Antwort wird immer der Glaube geben müssen. Der Gründer der Besonderheit dieses Volksstammes oder vielleicht eine Reihe solcher Männer haben eine Offenbarung Gottes in sich erfahren, des Gottes, welcher seine grösseste Gabe an die Menschheit, die Religion der Erlösung und Versöhnung, durch dieses Volk wollte mittheilen lassen. Die Kraft religiöser Anlage, die Empfänglichkeit für die Eindrücke wahrhaft göttlichen Lebens muss hier in einer Weise geweckt gewesen sein, die sich wie alle Geheimnisse der Begabung nur aus der unerforschlichen

Allmacht des in der Natur wirkenden Geisteslebens Gottes verstehen lässt. Aus der geheimnissvollen Macht und Güte des Gottes, der den Geist giebt wie er will, und Menschen wie Völkern ihren Beruf auf diesem irdischen Schauplatze zumisst, ist in dem Manne, den die israelitische Sage als Abraham überliefert hat, oder jedenfalls in den leitenden Männern des Israel der vorägyptischen Zeit, das Bewusstsein des wahren geistigen Gottes aufgegangen. „Wenn Abraham der Vater dieser religiösen Erkenntniss ist, so muss er sie empfangen haben von Gott" (Lutz 236.) Während die Welt in Heidenthum versank, während auch in dem semitischen Stamme die alte Religion sich eher zu tieferem Sinken als zu geistigerer Erhebung neigte, ward hier die Ueberzeugung wach von dem persönlichen Gott, der in diesem Stamme sich das Werkzeug seiner Liebe ausersehen habe. Und diese Ueberzeugung ist in dem echten hebräischen Stamme nie mehr erloschen als sie rings in den sich absondernden Volkszweigen erlosch, ist selbst in dem Verderben ägyptischen Sclavenlebens wenigstens als Funke lebendig geblieben, den der Hauch Gottes durch Moses wieder anfachen konnte.

Dabei dürfen wir uns diese Religion freilich nicht zu sehr von ihrem mütterlichen Boden getrennt denken. Wenn auch der eine Gott geglaubt ward, so ist gewiss keine klare Trennung gegenüber dem Begriff eines blossen Volksgottes unter andern Elohim vorhanden gewesen. Noch weniger konnte sich die Geistigkeit Gottes gleich von aller hergebrachten Bildlichkeit und Natursymbolik befreien, — wie ja erst Moses auf die völlige Verwerfung des Gottesbildes, und auch er nicht mit Erfolg drängt. Die Sehnsucht, das Göttliche sich bildlich nahe zu bringen, sei es an heiligen Gedenksteinen und Stätten, sei es in der Form von Hausgöttern (Terafim) welche vielleicht nicht anders angesehen wurden als die Heiligenbilder des katholischen Christenthums, sei es endlich in der Form des Bildes, so des Kraftsymbols im Stier, — wird hier noch ziemlich frei sich geäussert haben. Die alte Sagen- und Mythenwelt musste zwar sich wandeln oder verblassen, — aber konnte nicht ohne Weiteres ganz rein gestaltet sein. Ja auch das neue Eindringen solches Stoffes konnte nicht ausgeschlossen sein, freilich nur so dass derselbe angeeignet wurde von der höheren Religion. „Es zeugt für energische Kraft und

Frische der Religion, auch in rechter Weise empfänglich zu sein d. h. so dass religiöse Gebilde nicht einfach herübergenommen werden, sondern sofort eine dem besonderen Geiste der andern Religion entsprechende Umwandlung erleiden." (Diestel).

So können wir uns das Vorhandensein dieser vormosaischen Religion der Hebräer dem Wesen nach nicht anders erklären als es die hebräische Sage thut, wenn sie in ihrer ältesten Form den Abraham einen Bund mit dem ihm erscheinenden grossen Gott machen lässt, dessen Siegel die Beschneidung, dessen Segen die Verheissung des Landes Kanaan ist, — wenn sie in ihren jüngeren Formen den Abraham aus seinem Vaterlande wegrufen lässt in das ungenannte Land und erzählt, wie Prüfung auf Prüfung, Offenbarung auf Offenbarung, Verheissung auf Verheissung ihm zu Theil wird, bis er im Glanze göttlicher und menschlicher Ehren scheidet. Zwar bezweifeln wir nicht, dass „die Religion Israels auf dem weiten Boden vorderasiatischen Geistes erwachsen" (Diestel) ist und dort ihre geschichtlichen Vorbedingungen fand. Aber ebenso wenig ist es uns zweifelhaft, dass nur die weltlenkende Gottesgnade, nur die in Gottes Schöpfermacht ruhende Ausrüstung mit besonderen Anlagen, nur die Offenbarung des göttlichen Lebens in den Herzen besonders befähigter Männer, ein Volk der reineren Religion in der Völkerwelt bilden und erhalten konnte.

Das also scheint uns ohne Verletzung geschichtlicher Gesetze gesagt werden zu können: Die ersten Grundgedanken der wahren Religion, wenn auch noch keineswegs klar von den unreineren geschieden und gewiss mit mancherlei weniger gesunden Elementen gemischt, — die ersten Grundlagen volksthümlich heiliger Gebräuche, — die einfachsten Grundsätze der Sittlichkeit, wie sie auch dem Mosaismus zu Grunde liegen, stammten in dem hebräischen Volke aus den ersten Zeiten seiner Sonderexistenz. Vieles darin war einfache Anknüpfung an altsemitische Vorstellungen und natürliche Fortbildung derselben. Aber der Grundunterschied dieser religiösen Entwicklung zur geistigen Religion gegenüber der Naturreligion ist nur aus der Weisheit und Offenbarung des Gottes zu verstehen, welcher in diesem Volke sein Heil für die Menschheit vorbereitete.

7. Die angeblichen Spuren von Polytheismus und Abgötterei in dem Israel vor Moses.

Es würde dieser Ansicht widersprechen, wenn sich aus dem Alten Testamente selbst wahrscheinlich machen liesse, dass das hebräische Volk vor Moses einem, dem der Nachbarvölker wesentlich gleichartigen, Götzendienste ergeben gewesen sei. Diese Meinung aber, welche immer wieder, von den feineren und geistvollen Vermuthungen eines Vatke bis zu den roheren Darstellungen eines Daumer und Ghillany in der Wissenschaft aufgestellt ist, müssen wir als eine durchaus irrige bezeichnen. Der Schein, welcher zu ihr geführt hat, lässt sich in folgende Einzelheiten auflösen. a. Man verwechselte die Thatsache des religiösen Verfalls der **Volksmasse** in Aegypten mit dem Wesen der vormosaischen Religion der Hebräer. Daraus könnte man ebensogut folgern, dass bis Josia die mosaische Religion Abgötterei gewesen sei. b. Man schloss aus den Resten einer semitischen Urmythologie sowie aus solchen mythischen Fragmenten, welche etwa von Aussen her später in die Volkssage eindrangen, auf das Vorhandensein einer wirklichen Mythologie bis Moses. Aber auch bei unsrer Auffassung kann ja das Dasein altmythologischer Elemente, die theils in neuem Geiste aufgefasst theils euhemeristisch versteinert sind, gar nicht befremden. c. Man schloss aus gottesdienstlichen Sitten, welche an die Naturreligion erinnern, dass überhaupt Naturreligion vorgelegen habe. Aber diese beweisen ja nur, dass die reinere Religion noch keineswegs in schroffem Gegensatze gegen ihre Ursprünge sich fühlte, und dass eine Religion lange unbefangen Gebräuche dulden kann, die wenig verträglich sind mit ihren Grundgedanken. Wer wird aus dem catholischen Heiligen- und Bilderdienst schliessen, dass das Christenthum eine götzendienerische Religion ist? d. Man wollte aus dem Plural des Gottesnamens für Vielgötterei beweisen. Als wenn nicht unsre Erzähler der Genesis jedenfalls die Patriarchen als Diener des einen Gottes darstellen wollten! Was diese von Abraham und Jaqob schrieben, kann gewiss nicht polytheistisch gemeint sein. Mittelbare Spuren von pluralischem Gebrauche

des Gottesnamens aber könnten doch höchstens beweisen, dass ursprünglich, d. h. in der altsemitischen Religion die Gottheit unbefangen als Vielheit von Elohim erschien. Für die Sonderreligion der Hebräer beweisen sie Nichts. Wir haben alle diese Punkte der angegebenen Reihe nach eingehender zu prüfen.

a. Der erste Punkt ist der einfachste. Die Erinnerung an Götzenverehrung sowohl in Chaldäa als später in Aegypten ist gewiss eine geschichtlich treue.[1]) Aber das erstere ist nur für die altsemitische Religion, nicht für die hebräische von Wichtigkeit. Das zweite kann Niemanden befremden, welcher an die sittlichen Verhältnisse einer in Aegypten ansässigen Nomadenschaar denkt, und welcher die Schwierigkeit, sich an einer geistigen Religion inmitten der dem sinnlichen Naturdienst anheimfallenden Völkerwelt genügen zu lassen, aus der Geschichte des mosaischen Volkes bis zum Exil würdigen gelernt hat.

b. Auf den ersten Blick viel schwieriger ist die Erscheinung echt mythischer Elemente innerhalb des Alten Testamentes zu erklären. Die Art der Auslegung freilich, welche dieselben einfach leugnet, wirkliche Menschengeschichte aus mythischen Erzählungen macht, kann leicht mit dieser Schwierigkeit fertig werden. Wer aber in der Prüfung der Urgeschichte anderer Völker geübt mit aufrichtig geschichtlichem Sinne an die Genesis herantritt, wird diese Aushülfe verschmähen müssen. Er wird allerdings zugeben, dass aus der uralten semitischen Mythologie Reminiscenzen vorliegen, — und dass im Laufe der mosaischen Zeit sich mythische Elemente aus andern Völkerkreisen mit der hebräischen Volkssage gemischt haben. Bei manchen Stücken ist natürlich schwer zu sagen, welcher von beiden Fällen vorliegt.

Die uralten Stammregister der vorsintfluthlichen Zeit sind weder Geschichte noch Sage, sondern mythischer Art. Zwar ist eine oberflächliche Wortvergleichung wie Tubal-Qaïn-Vulkan, Jubal-Apollo, Noach-Jacchos bei dem jetzigen Standpunkte vergleichender Sprachforschung veraltet. Aber die Entstehung solcher Namen mit Daranknüpfung von Attributen und Erfindungen ist bei einer Vergleichung mit der Sage aller alten Völker[2]) nur so zu erklären,

[1]) jos. XXIV, 14. Ezech. XX, 8. XXIII, 3. (cf. XVI). [2]) Vgl. Welcker a. a. O 46 ff.

dass ursprünglich mythische Gestalten menschlich geworden sind. Der Euhemerismus ist uralt und ergiebt sich von selbst, wo mythische Vorstellungen im Volksbewusstsein ihren Boden und ihre Bedeutung verlieren. Zwar ist es gewiss zu kühn, ohne Weiteres ein System von Götterdynastien an diese Namen zu knüpfen.[1]) Aber Chanoch mit seinen 365 Jahren, Lemech und seine beiden Gattinnen sind gewiss leichterkennbare Mythenbilder, — schon die Verwandtschaft von gen. IV und V zeigt solchen Ursprung dieser Stammlinien — Qaïn und Tubal-Qaïn weisen schon im Namen auf die ihnen beigelegten Attribute. — Ja auch später ist z. B. der Name Gad, wenn man die Grundstelle gen. XXX, 41 mit andern alttestamentlichen vergleicht[2]) unverkennbar mythische Reminiscenz.

Mythischen Hintergrund hat ferner die kleine Erzählung gen. VI, 1—3. Hier ist sicher die Vorstellung von Ehen übermenschlicher Wesen mit irdischen Weibern vorhanden. Zwar hat man immer wieder versucht, den Sinn auf Ehen zwischen den Männern des gottbefreundeten Stammes der Sethiten mit Weibern aus dem Stamme Qaïns zu beschränken, — also auf eine rein menschliche Verwirrung der letzten Grenze der Gottlosigkeit auf Erden, wodurch dann die Sintfluth nothwendig geworden. Wir sehen davon ab, dass für jeden wissenschaftlichen Beurtheiler der Genesis feststehen muss, dass das Stück weder von Qaïn noch von Seth und ihren Stammreihen weiss, überhaupt nur desshalb hier steht, weil zwischen gen. II, 4ᵇ und dem Ende von Cap. IV kein Platz dafür war. Aber rein exegetisch auch an seiner jetzigen Stelle kann das Stück jenen Sinn durchaus nicht haben. Unter dem Collectivum האדם kann schlechthin nur das Menschengeschlecht als solches verstanden werden; — wenn es also heisst, dass sie sich mehrten und ihnen Töchter geboren wurden, so kann das wo keine sittlichen und genealogischen Unterschiede gemacht werden durchaus nur heissen, dass Töchter aus dem Menschengeschlechte geboren wurden; — die „Menschentöchter“ sind also weder bloss Töchter Qaïns

[1]) So Ewald Gesch. 1, 373 ff.: Chanoch Gott des Neujahrs, Lemech Halbgott, kriegerische Rache, Metuschelach Mars, Mahalal-El Sonnengott, Jered Wassergott, — die erste Dynastie, Noach Begriff der bessern Welt, Dionysos, Jubal Musik Brahmana, Tubal Krieger, Naamah Aphrodite etc.

[2]) jes. LXV, 11. josua XI, 17. XII, 7 (Baal-Gad).

noch Seths, noch der Armen im Volke, — sondern einfach menschliche Jungfrauen. Sollte eine einzelne Klasse in dem האדם ausgedrückt werden, so könnten am ersten noch die Armen, Gewöhnlichen, im Gegensatze zu den Mächtigen, den „Herren" gemeint sein,[1]) also doch gewiss nicht Qaïns Geschlecht, in welchem nach IV, 17 ff. jede Art von Macht, Kunst und Gewalt einheimisch war. Ebensowenig aber können die „Gottessöhne" (בני האלהים) von Menschen verstanden werden. Wo Menschen Gottessöhne genannt werden, da werden sie nur als „adoptirte," in Gnaden gezeugte, also nach einem Heilsverhältniss so genannt. So Israel als Volk, so der König in Israel. Aber dann müsste hier im jhvhistischen Zusammenhange sicher der Name des Heilsgottes stehen (יהוה), — und „Gottessöhne" in diesem Sinne kann wohl ein ehrendes Prädicat, nicht aber Name für eine Klasse von Menschen als solche sein. Dagegen ist „Gottessöhne" ein sehr bekannter Ausdruck im Alten Testamente für die an der Würde der Elohimnatur theil nehmenden, über das Fleisch und seine Schwächen erhobenen Machtwesen des Himmels.[2]) Und wäre selbst der Ausdruck als Bezeichnung für Menschen Gottes möglich, — woher weiss man denn, dass die Sethiten fromm, die Qaïniten böse waren? Von dem Chanoch Seths wird es wie von Noach als Ausnahme gemeldet; — wer sagt, dass der Chanoch Qaïns nicht auch fromm war, — oder der Lemech Seths nicht eben so unfromm wie der Qaïns? Es sind ja nur zwei von verschiedenen Erzählern verschieden gewandte Bruchstücke einer Urüberlieferung. Ausserdem aber heisst es, dass diese „Gottessöhne" nach Belieben, also ohne dass Jemand sie zu hindern vermochte, Weiber aus den „Menschentöchtern" nahmen. So müssten sie die Gewaltigeren gewesen sein. Wie aber stimmt das zu Lemechs Schwertlied und überhaupt zu der Auffassung von der Herrlichkeit des Stammes Qaïn? Endlich will ja der Erzähler, — wenigstens der jetzige, — sicher an diese Ehen die uralte Erinnerung an Riesengeschlechter anschliessen. Und das hat doch nur einen Sinn, wenn eine übermenschliche Macht in diesen Ehen mitthätig gedacht ward.

[1]) Vgl. ψ XLIX, 3 der Gegensatz gegen אִישׁ. [2]) hiob I, 6. II, 1. XXXVIII, 7. ψ XXIX, 1. LXXXIX, 7.

So hat allerdings die älteste Auslegung dieser Stelle auch am richtigsten gesehen.[1] Es liegt eine unzweifelhafte Aehnlichkeit mit der heidnischen Vorstellung von den aus menschlichen Frauen durch Götter erzeugten Halbgöttern vor. Und wer sich entschliessen will, hier eine „Thatsache“ zu sehen, für den dürfte die älteste Religionsgeschichte der Menschheit überhaupt ein versiegeltes Buch bleiben. Es ist eine wirkliche mythische Urüberlieferung anzunehmen. — Ebenso scheint mir gen. XXXII, 23 — Ende ein derartiges Ueberbleibsel vorzuliegen. Ein Mann ringt mit Jaqob, der mit der Morgenröthe verschwinden muss, seinen Namen als übermenschlich nicht nennt, aber den Jaqob körperlich verletzt. Wenn nicht die Nachrichten Sanchuniathons völlig unglaubwürdig sind,[2] so ist hier ebenfalls ein mythischer Besitz mehrerer semitischer Völker in die hebräische Volkssage verflochten. Aehnliches berühre ich nicht weiter.[3] Von gen. I—III ist schon genügend geredet. Erwähnt mag etwa noch ex. IV, 24 werden, wo der erneuerte Ursprung der Beschneidung in höchst merkwürdiger sinnlich gefärbter Weise erzählt ist.

Aber was folgt denn aus diesen Thatsachen, auch wenn sie alle rückhaltslos zugegeben werden? Zuerst dass eine uralte semitische Mythologie dem Gedächtnisse des hebräischen Volkes nicht verloren gegangen, sondern vielfach darin zurückgeblieben war. Sodann dass möglicherweise auch später aus verwandten Kreisen derartiges einströmen konnte. Aber für das Wesen althebräischer Religion können diese Stücke nur unsre Ansicht bestätigen. Dass dieselbe nicht ohne Weiteres völlig rein und geistig sein konnte, ist von Anfang an zugegeben. Dass sie es aber im **Wesentlichen** war, dafür zeugt grade der Zustand, in dem uns diese Erinnerungen erhalten sind. Wo sie nicht geradezu Träger reiner

[1]) Wenig beachtet solange gesundes religiöses Leben in der Offenbarung nicht Befriedigung für religiöse Neugier sondern für das innre Leben suchte, ist die Stelle eine der vielgebrauchtesten in den nachcanonischen Zeiten, bei den Alexandrinern geistig gewandt, bei Henoch Grundstelle für die Dämonologie, vgl. B. Henoch, übers. v. Dillmann, cap. 6 ff. judae v. 6. u. 7. 2 Petr. II, 4. — Eusebius praepar. ev. ed. Dindorf I, 218.

[2]) Euseb. praep. ev. ed. Dind. I, 37 ff., vgl. Ewald Abhandlung über die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathons 1851. [3]) Esau *Οὔσωος*, die Opferung des Jehud durch seinen Vater Kronos etc. bei Sanchuniathon. Doch ist ja dieses Alles bei der Art der Quelle völlig unsicher.

Religionsgedanken geworden sind, sind sie doch völlig ihres ursprünglichen Characters beraubt und mit dem geistig werdenden Monotheismus vereinbart. In der alten Stammlinie konnte Niemand als eben ein gelehrter Alterthumsforscher Reste des Mythus finden; für das Volk waren sie völlig unmythologischer Art. Die Göttersöhne gen. VI sind keine Götter neben dem Einen, sondern ihm unterworfene Machtwesen, wegen deren Unnatur das Todesgericht die Menschheit trifft, während die heidnische Sage in solchen Vorstellungen die Höhepunkte menschlicher Herrlichkeit sieht. Wen kann es befremden dass die Vorstellung wie sie vorliegt einem noch keineswegs vollkommen geistigen Monotheismus nicht anstössig war, wenn doch christliche Theologen des neunzehnten Jahrhunderts es als Zeichen starken Glaubens mitten in ihrem Christenthum ansehen diese Erzählung einfach als Thatsache hinzunehmen? Der mit Jaqob ringende ist nicht gradezu Gott, sondern ein göttliches Machtwesen, ein Engel,[1] und die Erzählung muthet dem Glauben nicht mehr zu als irgend eine der unzähligen Legenden, die mitten im Christenthum fortgepflanzt sind, — abgesehen davon, dass eine Wendung zur Allegorie hier nahe lag und zu dem reichsten und schönsten religiösen Gedankenkreise hinwies. So können uns solche Spuren nicht bewegen, der althebräischen Religion den Character einer im Wesentlichen gleichartigen Grundlage des Mosaismus abzusprechen.

c. Ebensowenig zwingt dazu die Anerkennung von gottesdienstlichen Sitten bei den Hebräern, welche der völligen Reinheit des Gottesbegriffes widersprechen. Das Vorhandensein von Teraphim und zu Zwecken des Aberglaubens benutzten Spangen und Amuletten in den Zuzügen zum hebräischen Volke aus Mesopotamien[2] würde nach dem Sinne unsrer Erzählungen überhaupt Nichts beweisen, da ja diese unreinen Elemente ausgeschieden werden. Aber dass dies nur spätere Vorstellung war, zeigt der unbefangene Gebrauch solcher Bilder bis zu David;[3] sie waren im Volke vor Moses gewiss ausnahmslos

[1] hos. XII, 4. 5 setzt geradezu den „Engel" mit Elohim parallel; überhaupt aber kann nach dem Zusammenhange nicht an den einen Gott gedacht werden. Das Dunkle und Vieldeutige der Erzählung ist bei ihrem ursprünglich mythischen Character sehr natürlich. [2] gen. XXXI, 19 ff. XXXV, 2. 4. [3] jud. XVIII, 5. 14. 1 sam. XIX, 12.

gebräuchlich. Das Wort Teraphim in seiner Mehrheitsform bedeutet an sich nicht immer eine wirkliche Mehrheit, sondern steht wie ähnliche Worte für Macht, Gottheit, Herrschaft auch wo nur ein Bild vorhanden war,[1] — dagegen ist wohl die Mehrzahl der ursprüngliche Gedanke.[2] Sicher sind die Teraphim Werkzeuge des Orakelfragens, und zwar auch bei nichthebräischen Völkern; auch im chaldäischen Wahrsagedienst kommen sie vor;[3] die spätere Zeit verwarf sie mit entschiedener Strenge als Abgötterei.[4] Ob der Name selbst den Orakelgott bezeichnen soll, ist schwer zu entscheiden, doch wahrscheinlich. Die Teraphim waren offenbar Hausgötter, von menschlicher Bildung, so dass Michal den Teraphim in das leere Lager Davids legend die Späher täuschen kann;[5] — auch dass Rahel sie unter dem Kameelkorb verbirgt spricht nicht gegen bedeutende Grösse derselben, da derartige Geräthe einen ganzen Menschen aufnehmen können.[6] Aber wenn ein Mann wie David solche Teraphim im Hause hat, so ist ja von vornherein sicher, dass sie den Monotheismus und zwar den geistig-persönlichen nicht ausschlossen, nur Reste einer wenig klar scheidenden Zeit waren. In diesen Bildern wurde gewiss der eine höchste Gott in besonderer Erscheinung und zu besonderem Zweck wirksam gedacht. Sie waren „Palladien“ des Hauses.[7] Bildliche Darstellung des wirkenden, fürsorgenden, sich offenbarenden Gottes, vorzüglich wo sie auf uraltem Volksgebrauch ruht, kann Jahrhunderte lang neben einer höheren Religion bestehen. Aber entstehen konnte dergleichen allerdings nur in einer nicht monotheistischen Religion, ist also gewiss ein in der Volkssitte der Hebräer festgewurzelter Rest altsemitischer Sitte.

Aehnlich wird es sich mit den heiligen Bäumen und Steinen verhalten, in welchen man ein besonderes Symbol der Gegenwart der Gottheit sah. Die Väter Israels haben nach der heiligen

[1]) 1 sam. XIX, 13. [2]) gen. XXXI, 34. [3]) Wohl schon gen. XXX, 27 (נִחַשׁ), jud. XVIII, 5. 14. ezech. XXI, 16. (hos. III, 4.) [4]) 1 sam. XV, 23. sač. X, 2. [5]) 1 sam. XIX, 13. Doch gehört die über sie geworfene Gesichtsmaske vielleicht mit zu dem Apparat. [6]) gen. XXXI, 34 (Burkh. Sitten der Bed. S. 28. 30, Lane Sitten und Gebräuche der neueren Aeg., übers. v. Zenker Bd. III S. 55, Layard Niniveh und seine Ueberreste, übers. v. Meissner S. 61). — Eine eigenthümliche Ansicht über die Teraphim als nickende Marionetten cf. Chwolsohn II, 153. [7]) gen. XXXI, 19. 30.

Sage Steine aufgerichtet, mit Oel gesalbt und als Beth-El geweiht.[1]) Heilige Steine besondrer Form aber kommen wie in Arabien so bei den Phöniken, Karthagern, Syrern vor,[2]) und selbst der griechische Name solcher Steine *Βαιτύλια* zeigt noch die Verwandtschaft der Vorstellungen. Ebenso spielen die Therebinthen von Hebron und Bethel und die Palme der Deborah in der alten Sage eine bedeutende Rolle, welche an die „Haine" der Kanaʿniter und die Baumheiligung in Arabien vielfach erinnert. Das Verhältniss wird sich so erklären: Alle diese Völker schlossen seit uralter Zeit den Gedanken der Nähe der Gottheit besonders gern an hervorragende Naturgegenstände, vor allem wohl an den schönsten Schmuck der Natur im sonnigen Lande, die Bäume. Diese Sitte blieb bei den Hebräern rein symbolisch und kam bei dem Wesen ihrer Religion eher in Vergessenheit. Bei den Völkern des Naturdienstes ist sie mehr und mehr in abergläubischem Sinne gebräuchlich geworden.

d. Am wenigsten kann uns die Mehrheit des Gottesnamens Elohim irre machen. Dass unsre jetzigen Erzähler diesen Namen den Patriarchen nicht in der Meinung in den Mund legen können, als ob dieselben Anhänger mehrerer Götter gewesen wären, versteht sich ohnehin von selbst. Wenn also die Mehrheit des Zeitworts neben Elohim steht, so wird von vornherein die Vermuthung gerechtfertigt sein, dass von dem Gotte Israels überhaupt nicht die Rede ist, oder dass besondre Verhältnisse vorliegen. So liegt gen. I, 26. XI, 7 offenbar der Plural der Selbstaufforderung vor; weniger gut denken Andre an eine Anrede an die Götterversammlung der Elohim. So stellt sich gen. III, 22 Gott offenbar mit der ganzen Ordnung der Elohimwesen, d. h. der nicht sinnlichen, geistigen, herrschenden, zusammen dem aus Fleisch gebildeten Menschen gegenüber. So sind gen. XXVIII, 12 die Elohim auf deren Erscheinung sich XXXV, 7 zurückbezieht, die ganze Zahl der Himmelsbewohner, nicht der persönliche Gott allein. Nur gen. XX, 3

[1]) gen. XXXV, 14. 15 (A). XXVIII, 18. XXXI, 13 (B. C), — XXXI, 45 f. bezieht sich nur auf ein Bundesdenkmal. Ueberall aber tritt der „Votivcharacter" deutlich hervor. [2]) Bei den Arabern am bekanntesten der Stein der Kaabba; sonst über Baum- und Steincultus bei den Arabern vgl. Krehl und Osiander. — Für die Karthager vgl. Münter 72 ff. Für die Griechen Schömann II, 171 ff. Ueberhaupt vgl. Ewald Alterthümer 153 f. 158 ff. und G. I, 492.

lässt der späte Erzähler C den Abraham dem Heiden gegenüber von „den Göttern" reden, — ganz wie der Volksmund auch später zu reden pflegt[1]) und wie etwa das lateinische dii gebraucht ward.

Das Wort Elohim selbst ist innerhalb der vorliegenden Quellen durchaus schon singularischer Bedeutung. Auch einzelne Heidengötter heissen so.[2]) Ja der spätre Sprachgebrauch liebt es überhaupt bei Worten des Machtverhältnisses einen solchen „Hoheitsplural" „Plural der Macht und Fülle" zu bilden, der durchaus nicht gegen Einheit des Subjects entscheidet.[3]) Aber es soll gar nicht bestritten werden, dass die Mehrheitsform ursprünglich auf eine Mehrheit von Elohim hinweist. Das ist immer nur ein Zeugniss für das was wir ohnehin voraussetzten, dass nämlich die altsemitische Religion eine Mehrheit von Elohim dachte, dass der Begriff der Einheit Gottes sich zuerst an die Einheit des Volksgottes schloss, dass die andern Elohim dann von selbst zu einem dienenden Kreise zusammenschrumpften, immerhin noch hoch über den Sterblichen stehend als Elohim und Bne-Haelohim, — aber dem einen Gott schlechthin unvergleichbar.

So können wir das Ergebniss über die vormosaische Religion der Hebräer so feststellen:

Aus der altsemitischen Religion, welche Mehrheit der Götter mit verhältnissmässig einfachen Formen der Mythologie und des Gottesdienstes einschloss, ist im hebräischen Stamme vor seiner Einwanderung nach Aegypten durch die offenbarende Macht Gottes eine Religion geworden, welche zur Grundlage des Mosaismus geeignet war. Die Einheit des Volksgottes, zur Einheit Gottes überhaupt hinstrebend, schloss eine Mehrheit von Elohim neben ihm nicht aus, machte sie aber religiös gleichgültig und ordnete sie dem Einen unter. Die Mythen des Stammes wurden theils zu

[1]) S. 1 reg. XIX, 2. XX, 10. jud. IX, 13. — Gut zeigt Ewald Gesch. I, 458 f., dass gerade die Pluralform von Elohim in Verbindung mit dem Singular des Vb. darauf führt, dass schon vor Moses ein auf Monotheismus ruhender Sprachgebrauch vorhanden gewesen ist. Sehr deutlich zeigt ex. XXXII, 4. cf. 6, dass selbst wo der Plural des Vb. bei Elohim steht, ganz unbefangen an einen Gott gedacht werden kann. Das Bild ist doch nur ein Stier, und soll Jhvh darstellen. [2]) S. 2 reg. 1, 2. jud. XI, 24. vgl. überhaupt die Form יהוה אֱלֹהֶיךָ. [3]) ψ XLV, 12 אֲדֹנִים, prov. XXX, 3. jos. XXIV, 19 קְדֹשִׁים, qohel. V, 7 גְּבֹהִים (?). In etwas andrer Weise das עֹשַׂי und עֹשָׂיו hiob XXXV, 10. ψ CXLIX, 2.

sagenartigen Erzählungen ohne religiöse Bedeutung, theils ordneten sie sich in den Geist höherer Religion ein. Die Gottesdienstformen mit ihrem vielfältigen Aberglauben wurden unbefangen weitergebraucht, aber verloren die Kraft zu eigentlichem Naturdienst überzuführen. So entstand eine Religion, der altsemitischen und ihren späteren Verzweigungen in einer Menge von Aeusserlichkeiten und Einzelheiten vielfach verwandt, — aber ihrem tiefsten Wesen nach und dem Triebe nach, der ihre Fortentwicklung bedingte, diesen Religionen schlechthin entgegengesetzt, als Religion des persönlichen über der Natur stehenden einen Gottes gegenüber der Naturreligion mit ihrer nothwendigen Neigung zur Vielgötterei und Sinnenlust. Nur im hebräischen Volke war der Boden, wo eine neue Gottesthat den ungeheuren Schritt religiöser Entwicklung hervorrufen konnte, welchen uns die Geschichte des Moses zeigt.

CAPITEL X.

Moses.

1. Moses als religiöse Persönlichkeit.

Das Leben in Aegypten mit seinem Drucke und seinen Versuchungen musste einem geistigen Verfall entgegenführen, — wenn auch die Folgezeit beweist, dass noch viel unverdorbene Kraft in dem Volke gewesen sein muss. Und der Gott welcher in Israel das Volk seiner Offenbarung erzog, erweckte ihm damit es seinem Beruf nicht verloren gehe einen Retter,[1]) den Mann, welcher der eigentliche Gründer der wahren Religion ward, dessen Wirkungen bis zu Jesu die ganze religiöse Entwicklung Israels bedingten, und in Jesu geläutert noch jetzt den Grund der Religion und Bildung der Christenheit ausmachen, wie sie andrerseits das Beste im Islam sind und in dem nichtchristlichen Israel noch unmittelbar fortwirken. Moses[2]) ist ausser Jesu die wich-

[1]) ex. II, 23–25 (A). [2]) מֹשֶׁה nach der etymologischen Neigung des späten Erzählers C ex. II, 10 von מָשָׁה abgeleitet „der aus dem

tigste der religiösen Persönlichkeiten, über welche uns wirklich zuverlässige geschichtliche Nachrichten geblieben sind.

Das Bild des Moses ist uns zwar nur zum kleinen Theil aus A und noch älteren Quellen erhalten, und nicht selten tritt uns eine Verschiedenheit der Ueberlieferung über ihn entgegen. Dennoch ist uns sicher alles religiös Bedeutsame an seinem Lebensbilde erkennbar; denn kein Zeitalter völliger Geschichtslosigkeit trennt ihn von seinen Beschreibern, und in den Hauptzügen aus dem Bilde eines solchen Mannes kann ja kaum eine völlig falsche Ansicht sich festgesetzt haben. So werden wir das für uns Wichtige mit möglichster Hervorhebung des Unterschiedes der Quellen darstellen.

Die Religionsstiftung des Moses wie jede in der Geschichte hervortretende schöpferische Gottesthat hat zweifellos an geschichtliche Verhältnisse angeschlossen, die ihr vorbildend entgegenkamen; auch Gottes Wunder sind in die grosse Ordnung der Dinge eingefügt, wo ein Glied das andre bedingt. Zwar können wir nicht aus der blossen Erwähnung der Begegnung des Aaron mit Moses auf ihm entgegenkommende geistige Erregungen in Israel schliessen, — oder behaupten dass Moses „nur die gewaltigste Schwingung in einer Reihe sich steigernder und dann wieder sich erschöpfender höchster Bestrebungen im Volke war“ (Ewald II, 46). Die Vorbedingungen grosser Geistesthaten sind oft sehr unscheinbar und entfalten sich, wo die äussre Erscheinung eines Volkslebens nur Erschöpfung und Stille zu bieten scheint. Aber gewiss war die erste und wichtigste Bedingung für das Werk des Moses die religiöse Besonderheit des hebräischen Volkes selbst, die Ueberlieferung seiner väterlichen Religion, deren einfache Grundformen im Kreise seiner Verwandten vielleicht in besonders reiner Weise bewahrt wurden.

Die Entwicklung seiner Religion ist in ihrer Grundlage durchaus national. Zu Grunde liegt ihr die Religion des Gottes

Wasser gezogene“, ist dieser Deutung schon als Activform schlechthin unfähig. Die Ableitung des Josephus (Ant. II, 9, 6. ed. Col. 1691 p. 56) von μῶ Wasser und ὔσης gerettet ist sichtbar ein blosser an die LXX anschliessender Versuch. Der Name ist wohl einfach das ägyptische Mōs, auch sonst in Zusammensetzungen gebräuchlich. Hebräisch wäre das Wort, allerdings gegen den Sprachgebrauch, der Herauszieher, Retter, — das was in Wirklichkeit etwa מוֹשִׁיעַ lauten würde (jud. III, 9. 15. 2 reg. XIII, 5. jes. XIX, 19).

der Väter,[1]) deren einfache wenig sinnliche Grundzüge einem religiös und sittlich begabten Manne weitaus vorzüglicher erscheinen mussten als der sinnliche Götzendienst der ägyptischen Menge oder die geheimnissvolle Naturweisheit der Priester, welche doch offenbar ohne Kraft der Begeisterung und sittlichen Lebensnerv gewesen ist. Vielleicht hat Moses auch ausserhalb des Nillandes, bei den verwandten Nomadenstämmen der Sinajhalbinsel noch reinere Ueberlieferungen des hebräischen Stammes gefunden. Die spätere Erzählung wenigstens lässt seine dort gewonnene Heimath in einem Priesterhause sein.[2])

So können wir, wenn wir nicht alle uns erhaltenen Quellen verwerfen und damit auf jede Vorstellung von dem Werke des Moses verzichten wollen, nicht jener oberflächlichen vielfach verbreiteten Meinung beitreten, welche schon die spätere ägyptische Tendenzgeschichtsschreibung in Manetho vorbrachte und welcher neben Kaiser und Andern auch Schiller seine Feder geliehen hat, — der Meinung, dass ägyptische Priesterweisheit die Hauptquelle der Religion des Moses gewesen sei. Die wenn auch späte doch ganz unverdächtige Ueberlieferung lässt den Moses nicht im Tempel zu On sondern in derEinsamkeit der Sinajwüste unter hebräischen Stämmen die göttliche Stimme hören; als er Aegypten verlässt ist er noch nicht Prophet sondern rein menschlicher Volksheld.[3]) Und nach allen Berichten tritt er vor Pharao als Bote des Hebräergottes, dessen Verehrung den Aegyptern ein Gräuel ist.[4]) Sein Verhältniss zu den Priestern Aegyptens ist nicht Verrath ihrer Geheimnisse sondern Kampf; sein Stab verschlingt ihre Stäbe; seine Plagen zeigen den Gott, welcher mächtiger ist als ihre Götzen; einen Religionskampf sieht Ewald mit Recht in dem Auszuge der Hebräer aus Aegypten.[5])

Dennoch können wir es nicht für gleichgültig ansehen, dass nach hebräischer wie nach ägyptischer Ueberlieferung Moses in ein ungewöhnlich vertrautes Verhältniss zu der Bildung und Weis-

[1]) Bei A ex. VI, 2. 3, bei C ex. II, 12. 13. 15. III, 6. IV, 5. VII, 16.

[2]) Bei C (B) ex. II, 16. III, 1. XVIII, 1, wenn hier כֹּהֵן Priester bedeutet, und nicht, was doch im Zusammenhange sehr unwahrscheinlich ist, eine weitere Bedeutung hat (vgl. zu dem Worte Cap. XIII). — Eine nicht ganz gleichartige Vorstellung erscheint num. X, 29 ff. (wohl A). [3]) ex. II, 11—16. III (C. B). [4]) Nach A ex. VI, 10 f., — vorzüglich nach C. ex. III, 18. V, 3. VII, 16. VIII, 21 ff. IX, 1. 13. X, 3. [5]) Vgl. die zusammengesetzte Erzählung ex. VII, 8.—XI. Ewald Gesch. II, S. 73—123.

heit Aegyptens gekommen ist. Solche Lebensführungen sind in Gottes Hand nie ungenutzt. Es ist kein Grund, von vornherein zu bezweifeln, dass manche Kenntnisse und Geschicklichkeiten, in Aegypten erworben, dem Moses sein Werk erleichterten, — zeigen doch z. B. die alttestamentlichen Berichte selbst ganz unbefangen in seinen Machtthaten eine wenn auch nur der Form angehörige Aehnlichkeit mit dem Thun der Aegypter,[1]) — und hat er doch gewiss für die schwere Aufgabe, eine ungebildete und unbotmässige Menge zu leiten, dort viele werthvolle Kenntnisse erworben. Es könnte sehr wohl sein, dass er Formen und religiöse Einrichtungen, welche in Aegypten erprobt waren, mit in seine religiöse Volksgründung aufgenommen hätte; so könnte z. B. die heilige Lade dorthin weisen, — wenn auch allerdings diese Einrichtung so einfach und natürlich ist, dass ein Vorbild nicht besonders gesucht zu werden braucht; — so die Kerubsbilder und Aehnliches. Ja auch Namen und Anschauungen aus der ägyptischen Priestergelehrsamkeit könnten an sich in dem Werke des Moses nicht befremden, — wären es selbst Gottesnamen wie יהוה. Dass dem nicht so ist, kann nur die nähere Betrachtung der Haltlosigkeit dieser Annahme, nicht an sich die Unmöglichkeit solcher Entlehnung beweisen. Aber wenn Derartiges geschehen ist, so können nur solche Elemente aufgenommen sein, welche geeignet waren für den Gedanken der wahren Religion äusserliche Träger zu werden. „Wenn Moses wirklich Symbole aus dem Heidenthume entlehnte, so leitete ihn dabei jedenfalls der religiöse Tact, nach welchem er aus seiner Umgebung und Zeit das herauswählte, was dem hohen Zweck des israelitischen Cultus angemessen war und wodurch nicht etwas dem Grundprincipe Fremdes in ihn kam“ (Bähr).[2]) Die hauptsächliche Wirkung, welche ägyptisches Wesen auf Moses ausüben musste, war gewiss die, dass ihm an dem Gegensatze auch der blendendsten Formen der Naturweisheit der unendliche Werth der geistigen Religion eines Gottes, der hebräischen Religion doppelt klar ward, — dass er von einem höheren Standpunkt der Bildung und mit der Fähigkeit selbstständigeren Urtheils seine Aufgabe erkennen,

[1]) Nach A (?) ex. VII, 8 cf. 11. 12, 19 cf. 22. VIII, 1 f. cf. 3.
[2]) Symbolik des mosaischen Opfercultus Bd. I. S. 35.

die Ziele welche ihm die Offenbarung des wahren Gottes vorhielt ins Auge fassen konnte.

So erscheint Moses zu seinem Werke doppelt vorbereitet. Inhaltlich bot ihm die Religion seines Volkes die geschichtliche Vorbedingung für sein Werk; formell war er durch seine Berührung mit der höchsten Bildung der damaligen Welt dazu gerüstet. Aber Beides erklärt noch nicht, was Moses geworden und wie er es geworden. Auch hier bleibt das eigentlich Entscheidende die Offenbarung Gottes. Gott, der ihn zu seinem Werkzeuge ausersehen, hat eine religiöse und sittliche Anlage einzigartiger Kraft in ihm gewirkt; er hat ihn durch besondre Schicksale innerlich und äusserlich besonders vorbereitet; er hat in diesem so zubereiteten Geiste zur gegebenen Zeit die Gewissheit des göttlichen Willens mit ihm, der göttlichen Gedanken und Wege aufleuchten lassen. So wenig der Nationalgeist Israels der heilige Geist der Offenbarung ist, so wenig ist der Geist des Moses als solcher der Urheber der alttestamentlichen Religion, — vielmehr der im Menschengeiste sich bezeugende göttliche schöpferische Geist, welcher die Menschheit zum Leben in Gott erlösend und versöhnend leitet.

So lässt mit Recht die älteste Erzählung einen einfach bestimmten göttlichen Befehl den Moses zu seinem Werke rufen.[1]) Und die spätere Erzählung, auf uralte Ueberlieferungen gestützt, erzählt uns, dass Moses, der als bloss menschlicher Held Aegypten fliehend verlässt, in der Einsamkeit am heiligen Berge Horeb-Sinaj das Bewusstsein göttlicher Gegenwart empfangend zum Propheten wird.[2]) Ueberall setzt sie voraus, dass dieser Berg schon ein Ort uralter Heiligkeit war,[3]) — an welchem ein Gottesfest zu feiern den Begriffen des hebräischen Volkes durchaus angemessen war;[4]) — ist doch dieser einsam majestätische Berg mitten in der pfadlosen Einöde auch später wieder, wie die Pilgerinschriften zeigen, für die arabisch-aramäischen Stämme der Halbinsel ein heiliger Wallfahrtsort gewesen. An dieser heiligen Stätte lässt die Erzählung dem Moses den grossen Augenblick nahen, wo er zum Gottesmanne ward.

[1]) ex. VI, 2 ff. (A). [2]) ex. II, 13. 14. III, 1 ff. (C). [3]) ex. III, 1. 5. 12. IV, 27. XVIII, 6. XXIV, 13 (B. C). (Gottesberg, heiliges Erdreich). [4]) ex. III, 12. 18. V, 3. 8 17. VII, 16. VIII, 22 f. X, 7 (C).

Nicht durch Studium oder Lernen, sondern durch das Aufleuchten unmittelbarer göttlicher Gewissheit wird er was er wird. Moses erschrickt vor dieser Stimme, seine Demuth wie seine Furcht möchte sich ihr entziehen.[1]) Es muss ihm erst die Allmacht des Gottes der ihn sendet zum Bewusstsein kommen; Gott muss ihn mit der Kraft einer neuen Begeisterung erfüllen, ihn überzeugen, dass der Schöpfer das unbeschränkte Recht über die Kräfte und Anlagen des Geschöpfes habe zu seinem Dienste,[2]) — ihn erinnern, dass seine Schwachheit durch Andrer Stärke zu ersetzen sei und ihm keinen Vorwand biete, sich dem Rufe Gottes zu versagen.[3]) Gott muss ihm in seinem neuen heiligen Namen den Beglaubigungsbrief mitgeben, dass Moses wirklich tiefer als seine Vorgänger in sein Wesen geblickt habe, zu seinem Boten ausersehen sei.[4])

Aus dieser Gottesstimme, aus diesem Bewusstsein im Auftrage Gottes zu handeln, also auch jedes Einzelne, worin sich sein Werk vollzieht, aus dem Willen Gottes, auf seine Stimme hin zu thun, — folgt die ganze Art wie Moses sein Werk thut. Die Erzählung von der ältesten bis zu der letzten Form lässt alle seine Handlungen aus bestimmten Gottesbefehlen hervorgehen, sein ganzes Leben von Gottes Ansehn gestärkt, getragen, gehalten sein.[5]) Sein Aussehen strahlt von dem Abglanz göttlicher Nähe, so dass eine Decke ihn verhüllen muss;[6]) denn er sah wenigstens den Abglanz Gottes.[7]) Und zusammenfassend sagt der Erzähler A, dass Moses nicht bloss wie andre Propheten in Augenblicken begeisterter Erhebung Gottes Stimme vernahm, — dass sie zu ihm tönte in seiner ganzen Lebensarbeit, in ruhigem Handeln wie in begeisterter Rede. Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Moses, den der Herr erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht.[8]) — Zwar will gewiss der Schriftsteller nicht sagen, dass dem Moses die Idee der zu treffenden Einrichtungen im Ganzen vor die Seele geführt wurde, wenn es heisst, dass Moses „über dem ganzen Hause Gottes

[1]) C. ex. III, 10. IV, 1. 10. [2]) C. ex. III, 12. IV, 3 f. 11. [3]) C. ex. IV, 14. [4]) A. ex. VI, 2 ff. C. ex. III, 14. [5]) A. ex VI, 2. 10. VII, 1. (8.) (VIII, 1. 12.) (IX, 8.) XII, 1. XIV, 1. — B. ex. XI, 1. XIII, 1. — C. ex. VII, 14. 26. VIII, 16. IX, 1. 13. 22. X, 1. 12. 21. (XIX, 3. XX, 1.) etc. [6]) ex. XXXIV, 29—35. [7]) C. ex. XXXIII, 18. [8]) num. XII, 6 ff. deut. XXXIV, 10 (A).

getreu war."[1]) Aber es ist ja überhaupt ganz im Sinne dieser religiösen Erzählungen, dass überall wo das aus dem unternommenen Gotteswerke nothwendig sich Ergebende sich dem Geiste der Gottesmänner aufdrängt, unmittelbar von einem Reden Gottes gesprochen wird. Und wir können desshalb den Sinn unsrer Erzählungen gewiss so wiedergeben: Moses ward seit er zuerst von Gott zu seinem Berufe geweiht und gestärkt ward, in allem seinen Thun der treue Vollstrecker göttlichen Willens, göttlicher Liebesgedanken mit Israel.

2. Der Grundgedanke des bürgerlich-religiösen Werkes des Moses.

Durch Moses erst ist der feste Grund der wahren Religion unzerstörbar gelegt. Mit Recht heisst es in der späteren Selbstdarstellung des Gesetzes:[2]) „nicht mit unsern Vätern sondern mit uns hat Gott seinen Bund geschlossen." Und diese ganze grundlegende Neugestaltung lässt sich um einen grossen Grundgedanken schliessen „dass ein Volk des Heils hergestellt werde in der heillosen Völkerwelt." Bisher war der Gedanke des Heils, der Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben, nur in der schlichten Sitte und Frömmigkeit Einzelner ausgeprägt. Jetzt soll er in einem ganzen Volksthum festen Ausdruck gewinnen.

Das Wesen des geistigen Gottes soll sich in dem Leben eines ganzen Volkes ausprägen, in seiner staatlichen Gestalt, in seinen Gesetzen, in seinen Bürgersitten, in seinen Zielen und Hoffnungen, in seiner gesammten Art zu leben. Das Volk soll heilig, Gottes Eigenthum sein. Alles soll den Stempel dieses Gottes an sich tragen. — Und dieses Gottes als des geistigen, persönlichen, heiligen, — so dass in diesem Volke ein lebendigmachendes und erlösendes Leben geweckt wird. Aber ebensowohl dieses Gottes als des gütigen, in Gnade über die Schranken der Endlichkeit und Sünde hinausgreifenden, so dass Alles in diesem Volke den Stempel der Versöhnung trägt. Zwischen dem

[1]) Wie Steudel 269 aus num. XII, 6—8 folgern möchte. [2]) deut. V, 1-5.

heiligen Gott, der in Liebe sein Volk erfasst, und dem erlösten, versöhnten heiligen Volke soll ein ewiger Bund sein.

Zwar eben indem der Gedanke des Heils von dem Einzelnen auf das Volksthum übertragen wird, ist in gewisser Weise ein Rückschritt gegen die frühere Form gegeben. Denn das neue Heil kann sich zunächst für das Volk nur als heilige Form, nicht in dem Leben des Einzelnen innerlich, ausprägen. In den Formen des Volkslebens, welchen der Einzelne sich zu fügen hat, äusserlich als Gesetz, Soll, tritt es hervor. Und so ist ja dann die christliche Heilspredigt, welche von äusserlicher Form absehend auf das innre Leben des Herzens hinzielt, wieder vielfach dem Bilde vergleichbarer, welches der Mosaismus von der Väterzeit entworfen hat, — und nicht umsonst greift die Apostelrede so oft über Moses auf Abraham zurück. Aber in Wahrheit ist doch das Werk des Moses ein unermesslicher Fortschritt. Jetzt erst ist in die Gegenwart dieser Erde unvertilgbar ein Leben eingepflanzt, in welchem das Heil wenigstens als werdendes bleibend verwirklicht ist, in welchem der geistige vollkommne Gott mit dem sündigen Menschen versöhnt empfunden wird, bei voller Erkenntniss des Wesens der Sünde und der Vollkommenheit Gottes. Jetzt können sich auf menschlichem Boden die erlösenden Kräfte des Lebens Gottes erproben; der völlig klar gefasste Gedanke des heiligen Gottes soll nicht mehr tödten sondern lebendig machen.

Es ist ein grossartiger Gedanke, ein Volk Gottes zu schaffen, dessen Aufgabe in der Völkerwelt sein soll, Träger des Heils zu sein, — auch wenn sich dieses Heil zunächst nur in äussern Formen, Einrichtungen, Gesetzen darstellt. Ja nur in solcher äusserlichen unabänderlichen Form konnte das Heil durch alle Stürme einer innerlich unreifen Zeit hindurch bis zu seiner Vollendung erhalten werden. Diese feste wenn auch herbe und strenge Form hat den edlen Gotteskern des Heils für die Menschheit bewahrt, bis er ihrer nicht mehr bedurfte weil er in Menschenherzen fest genug Wurzel gefasst. Wäre er gleich anfangs nur auf das innre Leben gegründet, so müsste er in dem Unverstande und bösen Willen einer unreifen Menschheit längst zu Grunde gegangen und verdorben sein. — Nun haben wir uns nicht zu denken, dass die heiligen Formen als solche grossentheils neu, von Moses erfunden

wären. Weise schloss er an seines Volkes Sitten. Vielleicht sind ausser dem Sabbath, dem Namen Jhvh, einer reineren Opferform nicht viele Formen von ihm geschaffen. Aber er gab ihnen eine Bedeutung, durch welche sie überhaupt erst religiösen Werth haben „das Volk Gottes zu einer heiligen in fester Form ausgeprägten Gemeine zu machen, in der sich das Leben ihres Gottes entfalte.“

Der Gedanke eines Volkes des Heils entfaltet sich zunächst in der besondern Anschauung, welche das Volk von Gott gewinnt. Der Gott der Welt wird Israels Gott; damit ist der wahre Gedanke der Einheit Gottes mit dem was in der Vorstellung eines Volksgottes wahr oder schwer austilgbar ist, nämlich dem Gefühl besondrer Zusammengehörigkeit mit Gott, wo besondre Verehrung dieses Gottes stattfindet, auf das glücklichste und fruchtbarste vereinigt. Gott sondert sich zu besondrem Schauplatz seines Wirkens in der Menschheit, seiner heilbringenden Mittheilung das Volk aus, in welchem er erkannt wird. Durch die grosse That der Erlösung erwirbt er sich dieses Volk zum Eigenthum; so ist die Errettung aus Aegypten die Grundthatsache an welche sich das besondre Heilsverhältniss des Israeliten als an seine Quelle anschliesst.[1]) So ist Gott der eigentliche König dieses Volkes, die Verfassung eine Gottesherrschaft, — Theocratie wie Josephus mit scheinbar selbstgebildetem Worte das Verhältniss richtig bezeichnet.[2]) Menschliche Gewalt ist nur seine Stellvertreterin. So ist Moses nach allen Schriften unsres Zeitraums[3]) nur Prophet, Gottesmann, der des Volkes Sachen vor Gott bringt (ex. XVIII, 19), Gottes Befehle dem Volke übermittelt. So weist ein Gideon die ihm dargebotene Königswürde zurück „Gott soll über Euch herrschen“ (jud. VIII, 22 ff.). So ist der Wunsch nach einem irdischen Könige ein „Verschmähen Gottes“ (1 sam. VIII, 7). Und als ein von Gott gebilligtes Königthum in Israel vorhanden

[1]) Ihr entspricht neutestamentlich die durch Jesu Tod geschehene *λύτρωσις* aus der Gefangenschaft des Todesfürsten; die Ausdrücke פָּדָה, קָנָה in ihrer neutestamentlichen Uebersetzung entsprechen vollständig dem alttestamentlichen Vorbilde. [2]) Contra Apionem II, 16. ed. Col. p. 1071 *ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον*, also offenbar noch nicht aus einem feststehenden Sprachgebrauche heraus gebildet. [3]) Die Stelle deut. XXXIII, 5, wenn sie das Gegentheil besagen sollte, entspricht erst der Anschauung des folgenden Zeitraums. Später wird sie näher besprochen.

ist, heisst es doch, dass Gott vor dem Könige Israels herzieht, dass dieser sein Sohn ist, zu seiner Rechten sitzend.[1] Alles was dieses Volksthum bewegt sind Gottes Angelegenheiten.[2] Selbst Entdeckung und Bestrafung von Verbrechern behält er sich für bestimmte Fälle vor.[3] Und seiner Fürsorge kann Israel so weit es getreu bleibt völlig sicher sein.[4] Desshalb sind auch alle Rechts- und Sitten-Einrichtungen in Israel Ausdruck des Willens Gottes, Offenbarung seines heiligen Wesens. Die Thorah, wie sie allmählig aus dem mosaischen Keime wird, ist als „Gotteswort“ Rechtsbuch dieses Volkes, in welchem sich sittlich, bürgerlich, ceremoniell der Gedanke eines heiligen der Majestät Gottes angemessenen Volkslebens entfaltet. So zeugt Gott dieses Volk erst zum Volke, — Israel ist als Volk der erstgeborne Sohn Gottes in der Völkerwelt.[5]

Andrerseits muss sich das Volks als das besondre Eigenthum dieses Gottes ansehen, heiliges Volk sein, sein ganzes Volksthum um diesen einen geistigen Mittelpunkt sammeln. Es muss ein Volk werden, in welchem sich wirklich das göttliche Leben Gestalt bereiten, in dessen öffentlicher Volkserscheinung die Grundzüge göttlichen Lebens im menschlichen zum Ausdrucke kommen können, welches der Welt gegenüber seines Bundesgottes Wesen offenbart und so seinen „Namen auf Erden verklärt.“[6] Die spätere Ausführung der Heilsgegenwart in Israel hat näher zu zeigen, wie sich das in der schrankenlosen Hingabe der Zeit, des Besitzes, ja der Persönlichkeit an Gott einen Ausdruck schafft. — Dieses Volk steht desshalb seiner Rechtsordnung nicht wie ein neueres Volk gegenüber.[7] Alles von den unscheinbarsten Geboten äusserlicher Reinheit bis zu den Grundgedanken des Sittengesetzes ist Eins. Bürgerliche Tugend hängt mit der Frömmig-

[1]) 2 sam. V, 24. ψ II, 4 ff. CX, 2 f. [2]) Eine besonders bezeichnende Ausdrucksweise ist ex. XIII, 14 (B), wo eine Handlung der Feldherrnklugheit unmittelbar auf Gott bezogen wird, — übrigens ist der ganze Sprachgebrauch der Thorah auf diese Vorstellung gegründet. So werden im Deborahliede jud. V, 23 die Stämme getadelt „dass sie nicht kamen zu Hülfe Gott, zu Hülfe Gott unter den Helden.“ [3]) lev. XVIII, 28. 29. XX, 20. num. V, 12 ff. jos. VII, 16 ff. etc. [4]) A ex. VI, 7. XXIX, 45. lev. XI, 45. (XXII, 33. XXV, 38.) (num. XV, 41.) [5]) Die religiöse Seite dieser Verhältnisse kann erst bei der Gegenwart des Heils in Israel näher besprochen werden.

[6]) So das alte Wort ex. XIX, 5. 6., so lev. XI, 45. XIX, 2. num. XV, 40 bei A (?) [7]) Dass mit vielen Völkern des Alterthums hier grössere Verwandtschaft vorliegt, kann nur angedeutet, nicht näher gezeigt werden.

keit unauflöslich zusammen. Denn wer nach israelitischer Weise fromm ist, dem ist ja der Gottestaat, das Gottesvolk die innerste Herzensangelegenheit. Und andrerseits wer den Befehlen seines Volkskönigs, den Ceremonialordnungen wie den Sittengeboten sich entzieht, der kann kein guter Bürger sein. Alles ist in eine grossartige Einheit verflochten, in den Gedanken ein Gottesreich auf Erden zu gründen, in einem Volksleben die Grundzüge der göttlichen Ordnung der Dinge zu verwirklichen.

Daraus folgt auch, dass man dieses „Gesetz" nur entweder ganz aufrechthalten oder ganz aufheben kann, also die vollkommne Berechtigung des paulinischen Standpunktes. Sobald noch aus diesem Gesetze, als dem bleibenden Ausdrucke göttlichen Willens, irgendwie das Heil erwartet wird, muss es auch ganz gehalten werden, wie es gemeint ist. Sobald aber die Ueberzeugung entstanden ist, dass das Heil in einer höheren Gottesordnung ruht, dem Glauben und Geist, so ist das Gesetz auch als „Heilsordnung" ganz aufzugeben. Man darf nicht etwa hier und da ein Ceremonialgesetz vernachlässigen, und dafür die Zehngebote beibehalten. Das christliche Sittengesetz, wie es aus dem Glauben sich ergiebt, ist die Beschreibung des Lebens nach dem Geiste Jesu, also die christlich aufgefasste Sittlichkeit. Und natürlich ist dasselbe dem innersten Wesen nach mit dem Kern des mosaischen Sittengesetzes übereinstimmend, da ja auch dieses der Ausdruck desselben Geistes, wenn auch auf einer andern Stufe ist. Aber desshalb ist doch nicht jene unklare Mischung berechtigt, welche nun wieder einen Theil des mosaischen Sittengesetzes als ein christliches Gesetz aufrecht halten will. Erst christlich wiedergeboren, wie in der Bergpredigt, also so dass doch auch im Zehngebote Manches aufgehoben und Alles in ganz anderm Geiste aufgefasst ist, wird das mosaische Gesetz christliche Sittlichkeit. Als Gesetz ist die ganze mosaische Stufe, Sitten- wie Ceremonialgesetz, aufzuheben durch die Religion des Geistes.

CAPITEL XI.

Religiöse Entwicklung bis Samuel-David.

1. Die Zeit des Aufschwungs.

Der ganze Gedanke des mosaischen Gottesstaates fordert eine so völlige Hingabe des Einzelnen an den religiös-nationalen Gedanken, eine so vielfache Verleugnung des natürlichen Unabhängigkeitstriebes, ja selbst des sinnlichen Wohlbehagens, dessen andre Völker sich erfreuten, dass wir uns nicht wundern können, wenn nur der erste grossartige Aufschwung des nationalen und religiösen Geistes, wie ihn ein Befreiungskrieg weckt, getragen durch die überwältigende Macht einer so grossartigen gottgeweihten Persönlichkeit wie Moses war, im Stande gewesen ist, ihm für eine kurze Zeit Wirklichkeit zu verleihen. Denn diese Verwirklichung ist doch gewiss anzunehmen. Zwar klingt entschieden durch alle Erinnerungen Israels der Gedanke hindurch, dass selbst die mosaische Zeit weit von dem Ideale entfernt war, dass selbst die Moses am nächsten Stehenden sich zu groben Widersprüchen mit der wahren Religion und zu anmassendem Gegensatz gegen den grossen Volksführer hinreissen liessen,[1]) dass Moses der mühebeladenste Mensch war und nicht einmal selbst im Stande sich in jedem Augenblicke auf der Glaubenshöhe zu halten, welche seine Sendung forderte.[2]) Aber gewiss ist doch damals wirklich ein höherer Geist im Volke geweckt und der Gedanke des Gotteswillens in seinen Grundzügen ausgeprägt.[3]) Ohne diese Annahme welche auch Ewald mit Recht fest hält wäre ja unbegreiflich, wie sich die religiösen Kräfte im Volke erhalten konnten, welche die Zeit Samuels offenbart.

Allerdings darf man sich die Sache auch nicht einseitig günstig vorstellen. Wäre eine wirkliche innere Bewältigung der grossen Gedanken des Mosaismus damals schon im Volke vorhanden gewesen, so erklärte sich gewiss schwer, wie eine so lange Folgezeit noch ein Gemisch von Glauben und Aberglauben, Sitte

[1]) A ex. XV, 24. (XVI, 3.) XVII, 1. (num. XI, 12 ff.) (XII, 3.) (XVI, 1 ff.) (Leviten und der „Erstgeborene“ Ruben) cf. ezech. XX 8. XXIII, 3.
[2]) num. XX, 10. 12. 24. cf. XXVII, 14 (A?) [3]) Die alte Erzählung nach C ex. XIX, 8. XX, 19. cf. ex. XIII, 17 (A?)

und Unsitte neben so vielfachem wirklichen Abfall bieten konnte. Denn dass dies nicht schon aus wirklichem Absterben der innern Kraft geschah, zeigen ja die späteren Blüthezeiten der Volksreligion und die blosse bürgerliche Veränderung könnte kaum Alles erklären. Also dass auch im Mosaismus nach seiner ersten Verwirklichung viel äusserliche Anhängsel unreinerer Art unausgeschieden blieben und dass im Volke selbst wohl noch grosse Unklarheit und Aeusserlichkeit der religiösen Auffassung mag gewesen sein, ist mehr als wahrscheinlich. Ja es soll nicht gradezu bestritten werden, was Vatke (251—254) meint, dass die Richterzeit in vieler Beziehung eine Fortbildung, nicht einen Rückschritt gegenüber der Zeit des Moses zeigte. Das mag immerhin in sofern der Fall gewesen sein, als die Gedanken auf welche Israel gegründet war, in den Mittelpunkten des Volkslebens, etwa in den Priesterclassen tiefer empfunden und zusammenhängender aufgefasst sein mögen. Aber Zeit gegen Zeit gerechnet ist gewiss die mosaische Zeit und die gleich folgende eine Zeit nationaler und religiöser Erhebung, welcher gegenüber die Folgezeit, auch wenn sich in ihr still und unmerklich eine Fortbildung in vielen Beziehungen vollzog, wie ein Rückschritt erscheinen musste. Solche Zeiten scheinbaren Rückschritts sind ja oft die Geburtsstunden eines höheren neuen Lebens.

Die Zeit Josuas theilt gewiss mit der des Moses diesen Character des Aufschwungs. Eine Zeit glücklichen Eroberungskrieges musste schon bei der Verschmelzung des Bürgerlichen und Religiösen in Israel eine Freude an den geistlichen und volksthümlichen Besonderheiten des Volks, ein stolzes Gefühl der Begeisterung für den Gott der Heerschaaren Israels wecken. Die Schilderungen des Buches Josua freilich, vorzüglich nach der letzten Hand in dem Buche, welche einen Zustand schlechthinniger Vollendung voraussetzen würden [1]), sind im Lichte der späteren verklärenden Zeit gehalten, wie ja auch die äussern Erfolge in einer Weise berichtet sind, welche das spätere Vorhandensein mächtiger feindlicher Staaten in Kana^{c}an kaum begreifen lässt. [2]) Wäre die geschlossene religiös-sittliche Anstalt, wie sie

[1]) Die erst deuteronomische Stelle jos. XXIV, 15—29. [2]) Vgl. z. B. jud. I, 21 ff. bei A. Die richtige Anschauung wird sein, dass rasche und erfolgreiche Streifzüge ohne dauernde Besetzung aller Landestheile und

etwa vor dem Geiste von A zur Zeit Davids steht, schon damals völlig in's Leben gerufen, so würde fast kein Blatt der vordavidischen Geschichte verständlich sein. Sünde des Volks widerspräche dem freilich nicht, wohl aber die Unbefangenheit in Sitte und Glauben, wie sie die Besten, ein Gideon, ein Samuel, ein David zeigen. Aber der sittliche Aufschwung und die religiöse Begeisterung, wie sie bei unreineren Formen der Gottesverehrung und sehr anfänglichen Vorstellungen bestehen können, die Begeisterung für den Gott und die Heiligthümer des Volks müssen damals etwa in derselben Weise vorhanden gewesen sein, wie bei den stammverwandten Arabern als ihnen die Begeisterung der besten Tage des Islam das Erobererschwerdt in die Hand gab. Es ist eine feststehende und alte Erinnerung, dass Israel Gott diente, so lange Josua und die Gefährten jener grossen Zeit lebten. (jos. XIV, 31. jud. II, 7. A?)

2. Die Zeiten religiösen Verfalls unter den „Richtern".

Eine Zeit grosser Anstrengung des Volkslebens vor Allem auf den geistigen Gebieten ruft gewöhnlich eine Zeit der Abspannung hervor, in welcher freilich ungesehen die Kräfte neuen Aufschwungs sich vorbereiten. Mit einer solchen Abspannung aber war bei der Volksaufgabe Israels nothwendig eine Unfähigkeit verbunden, sich von dem Eindringen des Fremden und der Untreue gegen die eigne Pflicht rein zu erhalten. Zu einem Bunde gehören zwei Parteien, gehört lebendiger Trieb und Willen, ohne welchen die äussere Form bald ihre fesselnde Macht verliert. Was nun von eigentlicher Abgötterei in der Richterzeit erzählt wird, das hat für uns hier keine Bedeutung; auch kann dieselbe, wie Ewald richtig hervorhebt (II, 450), nicht so allgemein gewesen sein wie die späteren Berichte annehmen, sonst wäre die Zeit Samuel-Davids ohne Grundlage. Nur das mag erwähnt werden, dass die „Rahelssöhne" vielleicht der Gefahr nahe waren, schon damals für Israels Beruf verloren zu gehen. Die kriegerische

wohl ohne wirkliche Besitznahme der stärksten befestigten Städte die Uebermacht Israels in Kanaʿan entschieden, dass aber von den gebliebenen Mittelpunkten sich bald eine Gegenströmung geltend machte.

Wildheit und Sittenrohheit Benjamins hatte seine völlige Schwächung zur Folge.[1]) Und in Sichem sehen wir ein auf kanaʿnitischer Grundlage erwachsendes Stadtkönigthum mit einem Centralheiligthum „des Bundesbaal", — also den wirklichen Uebergang zum Verschmelzen mit der Urbevölkerung des Landes und zum Aufgeben der religiösen Besonderheit Israels.[2])

Im Allgemeinen also können wir uns nur auf die Entwicklung beziehen, welche den Grundlagen des Mosaismus im wesentlichen treu blieb, — und können annehmen, dass dieselbe den grössten Theil Israels umfasste.[3]) Hier nun bieten uns die sichern Quellen folgendes Bild. Das Volk muss im Allgemeinen sittlich ziemlich unverdorben, das Gefühl für Sitte und Recht sehr lebhaft gewesen sein. Die Gräuelthat in Gibea erscheint als etwas in Israel schlechthin Unerhörtes, — wird für lange Jahrhunderte zum Sprichwort und zieht die Vernichtung der Macht des Stammes der Bne-Jemini nach sich.[4]) Die alten Sprichwörter „so wird nicht gehandelt in Israel" und „eine Thorheit in Israel" lassen auf Sittenreinheit schliessen.[5]) Und auch was die religiösen Formen anbetrifft, so sieht man doch einen Leviten und sein Orakel als begehrenswerthes Gut bei aller Freiheit des Kultus an.[6]) Zeiten eines Gideon, Zeiten wo ein Deborahlied und doch wohl auch das Mirjamlied gesungen wurden, müssen voll Gluth der Liebe zu dem Gott des Volkes gewesen sein. Indessen wird die eiserne Zeit allerdings eine Rauheit der Sitte erzeugt haben, ja in den am meisten ausgesetzten Landestheilen eine Verwilderung der Sitte wie wir sie in Jiftach, dem Räuber und Volksführer sehen.[7])

Sicher muss man annehmen, dass in dieser ganzen Zeit die bildliche Verehrung des Volksgottes und die Darstellung göttlicher Gegenwart in orakelgebenden Hausgöttern als durchaus unbedenklich und mit dem Glauben an die Einheit Gottes vereinbar erschienen ist. Gideon ist nicht bloss der staatliche Retter Israels; er ist auch ein Eiferer für die Religion seines Volkes; sein Kampf gegen den Dienst des „Bundesbaal", überhaupt

[1]) jud. XIX, 1 ff. (hos. IX, 9. X, 9.) [2]) jud. IX. [3]) Selbst bei einem Jiftach jud. XI, 24 das entschiedene Gefühl für Jhvh den Volksgott Israels. [4]) jud. XIX. cf. hos. IX, 9. X, 9. [5]) gen. XXXIV, 7. (31.) jos. VII, 15. jud. XIX, 23. XX, 10. (vgl. später 2 sam. XIII, 12 ff.) [6]) jud. XVII, 7 ff. XVIII, 18. [7]) jud. XI, 1 ff. 34 ff.

gegen kanaᶜnitisches Wesen und der Rückschlag in diesem Kampfe sind deutlich genug in der Geschichte erkennbar.[1]) Dennoch richtet er ganz unbedenklich von dem Beutegelde eine bildliche Darstellung Gottes ein, von welcher offenbar erst eine viel spätere Betrachtungsweise den Ausdruck des „Buhlens“, des Abfalls von Gott gebraucht.[2]) Micha auf dem Gebirge Ephraim verehrt den Gott Israels und freut sich einen Leviten als Priester zu gewinnen; aber ein gegossenes Bild und Terafim bilden die Zurüstung zu seinem Hausgottesdienst und sind so begehrt, dass ein ganzer Stamm Israels sie ihm entreisst und bis in die späte Zeit zu einem feierlichen Stadtgottesdienst gebraucht. Und der Levit der dazu willig ist, scheint ein Enkel Mosis![3]) Terafim finden sich noch in Davids Hause als durchaus unanstössiger Kultusgegenstand.[4]) Das Alles ist ja gewiss ein Zeichen, dass in jener Zeit grosse Gefahr vorlag, von den höheren Gedanken der mosaischen Religion wieder in die volksthümliche Sitte der vormosaischen Zeit zurückzufallen, — dass auch ohne bewusste Untreue gegen den Gott Israels „die niedre Ansicht der Jhvhreligion im Wachsen war“, — dass die Neigung des Volks zur Versinnlichung der Gottesverehrung auch von den herrschenden Kreisen begünstigt ward und die meisten Priester es wohl vorzogen „lieber jenem dem Gelüste des Volkes folgenden Aaron als dem darob erzürnten Moses zu gleichen“ (Ewald). In wie weit die eherne Schlange welche Hiskia zerbrechen liess und welche als die von Moses in der Wüste

[1]) Doch hat wohl erst spätere Absicht seinen Namen Jerubbaal als Baalsbekämpfer gedeutet (jud. VI, 32). Baal war damals wohl wie El ein Name des Gottes in Israel, der erst später im Gegensatz zu andern Baalim abkam, wie auch בֹּשֶׁת später Schmähwort ward jerj. III, 24. etc. Eigennamen in welchen Baal (oder Boschet d. h. αἰδος, פחד) Gottesname ist, sind in Israel nicht so selten. Jerubbaal und Jerubboschet, Ischboschet, Mephiboschet (2 sam. III, 8. IV, 4. 8. XVI, 1. XXI, 7. cf. XI, 21). — Aber nach jud. VI, 25 ff. VIII, 33. IX, 1 ff. ist doch Gideons Streben offenbar für den Volksgott. [2]) jud. VIII, 27 ist offenbar Reflexion des späteren Erzählers. Das Ephod in Ophra braucht übrigens nicht gradezu ein Bild zu sein, wie Vatke nach jes. XXX, 22 nicht ohne Schein meint, sondern kann, wie sonst, das Priesterschulterkleid, welches dem Orakel dient, sein. Dann wird das aus dem Golde gemachte Gussbild nicht geradezu genannt und ist als ein Stierbild zu denken (jud. XVIII, 30. 1 reg. XII, 28 ff.). — Uebrigens ist es ganz wie bei Jehu, der auch ein Eiferer um Jhvh ist und doch unbefangen das Stierbild Jhvhs für die Verehrung bestehen lässt (2 reg. IX, 22 f. X, 16—29). [3]) Das Bild soll Jhvh darstellen jud. XVII, 3, Micha hat ein eignes „Gotteshaus“. cf. XVII. XVIII. [4]) 1 sam. XIX, 12.

gemachte galt, schon in dieser Zeit vorhanden und Gottessymbol war, lässt sich nicht wohl bestimmen.[1])

Eine strenge Ordnung in Gottesdienst und Gottesvorstellung ist wohl durchaus nicht vorhanden gewesen. An den altheiligen Plätzen des neugewonnenen Landes auf Bergen und in Hainen wurde der Volksgott verehrt. Jeder Stamm, ja wohl jedes bedeutendere Familienhaupt hatte seine sehr eigenthümliche und freie Art, dem Gott Israels zu dienen. Beschränkung des Gottesdienstes auf einen Ort, Unterordnung unter den Priesterstamm sehen wir nirgends; galt auch ein Levit für vorzüglicher, so können doch auch die Söhne des Hauses Hauspriester sein (jud. XVII, 5.)[2]) Gewaltthätigkeit, grosse Freiheit des Mannes in geschlechtlichem Verkehr, Polygamie nach Neigung des Mannes sind überall sichtbar.[3])

Doch muss neben zunehmender Verwilderung und Zersplitterung des Volkes auch in manchen Kreisen, vorzüglich wohl in Judah und um das Heiligthum zu Siloh eine Richtung vorhanden gewesen sein, welche nicht bloss auf der erreichten Höhe blieb, sondern sogar eine höhere Entwicklung vorbereitete, aus welcher doch allein Zeiten wie die Samuels erklärbar sind. Und die wilden und drangsalsvollen Zeiten stählten die Volkskraft wohl eher als dass sie dieselbe sinken liessen. Auch zeigen sich Züge, welche in das einfache Leben vor Allem des Landvolkes einen erfreulichen Blick thun lassen. Nicht bloss die starke Entrüstung gegen Gräuelthaten in Israel, von der schon geredet ist, sondern auch die schöne Milde im Siege gegen die Volksgenossen,[4]) — die Abneigung gegen die „fremde Stadt", welche Liebe zu Israel, seiner Religion und Sitte beurkundet,[5]) — die Gastlichkeit, welche Alles für den Gastfreund wagen will,[6]) — weisen auf redliche Sitte als die Regel in den einfacheren Lebensverhältnissen in Israel. Der Mittelpunkt aber, wo sich das heilige Feuer der mosaischen Zeit unter der Asche am reinsten erhielt, ist gewiss das Stiftszelt mit seiner Priesterschaft gewesen.

[1]) 2 reg. XVIII, 4. (נְחֻשְׁתָּן). [2]) Zu verweisen ist hier auf die Darstellung der heiligen Orte, Cap. XIV. [3]) jud. XI, 1 ff. XVI, 1. 4 etc. VIII, 30. IX, 42 ff. etc. [4]) jud. XXI, 17. [5]) jud. XIX, 12. [6]) jud. XIX, 20 (cf. gen. XIX, 1—8).

Wir halten die Schilderung dieses Nationalheiligthums, wie sie jetzt bei A vorliegt,[1]) nicht für eine geschichtliche, sondern für eine ideale Darstellung der Gedanken des heiligen Orts, wie sie nach dem Sinn und Geist der mosaischen Religion und nach der Anschauung des schon reich entwickelten Jhvhcultus der Zeit Samuels von dem Verfasser entworfen ist, — ganz in der Weise gesetzgebender Schriftsteller des Alterthums. Vielleicht will A, wie später Ezechiel, für die Zeit der nationalen Erhebung die er erlebte die Grundgedanken eines Nationalheiligthums im Geiste des Werkes Mosis geradezu als Vorbild darstellen. Eine Herrlichkeit wie die dort erwähnte kann, wenn wir den Aufwand des Tempelbaues vergleichen[2]), kaum aus einer Schaar von schweifenden Nomaden, selbst wenn sie mit ägyptischer Beute beladen waren, hervorgegangen sein. Und vor Allem weiss weder die älteste Erzählung des Tempelbaues von solchem Prachtzelt als Vorbild oder von seiner Verwendung, noch wird andrerseits der Verlust eines solchen Kleinods irgend berührt.[3]) Auch konnte die Bundeslade ja nicht mit in den Krieg geführt werden, wenn sie nach der Vorstellung von A in einem nur am Versöhnungstage zu bestimmtem Zwecke zugänglichen Allerheiligsten dieser Art aufbewahrt ward. Vielmehr ist das älteste Zelt des Moses in welchem die Bundeslade als Darstellung der Gottesgegenwart ruhte, wohl ein einfaches gewesen — nur dem Zweck eines Volksmittelpunktes und Ortes für die heilige Lade entsprechend.[4])

Aber sicher ist doch von Mosis Zeit an ein heiliger Volksmittelpunkt an dem Orte gewesen wo die Lade Gottes ihren gewöhnlichen Ort hatte, — also für die Hauptzeit dieses Abschnitts in Siloh. Und dort war ein wie es scheint bedeutendes Heiligthum mit erblicher Priesterschaft aus Aarons Familie, grossen Einkünften und einer in ganz Israel anerkannten Heiligkeit.[5]) Hier werden sich gewiss nicht bloss die grossen Grundsätze der mosaischen

[1]) ex. XXV—XXXI. XXXV—XL. [2]) Auch wenn wir die Darstellungen der Chronik ganz bei Seite lassen und uns nur an 1 reg. V, 15. VI, 38. IX, 10 ff. halten, so tritt uns doch eine Gewaltanstrengung des ganzen Volks in seiner blühendsten und reichsten Zeit entgegen. [3]) 1 reg. VIII, 4 ff. freilich ist schon andrer Art. [4]) So die Erinnerung in 2 sam. VI, 17. VII, 2, so die älteste Vorstellung auch im Pentateuch, wie sie noch bei C zu Grunde liegt ex. XXXIII, 7 ff. [5]) 1 sam. I, 3. 7. 9. 21 ff. II, 12 ff. III, 3.

Religion unvermischter mit der volksthümlich-sinnlichen Religiosität erhalten und überlieferungsmässig fortgepflanzt haben, — sondern mancherlei Formen, Satzungen, Gedanken, die aus dem Geiste mosaischer Volksgründung hervorgingen, werden dort allmählig sich zu einem stehenden Recht und unbeweglichen Ausdrücken festgestellt haben, — wie sie dann als „Gesetze des Moses" schon den ältesten Erzählern entgegentraten und zu schriftstellerischer Einheit verbunden wurden.

CAPITEL XII.

Religiös-sittliche Entwicklung von Samuel bis zum Ende der Periode.

1. Samuel-Davids Bedeutung für die Religion Israels.

Die grossartige Aufgabe, ein vielfach verwirrtes und scheinbar sinkendes Volk im Geiste seiner grossen Vergangenheit und seiner göttlichen Aufgabe neu zu gestalten, ist nach allen Nachrichten dem Manne zugefallen, welcher als Volkshaupt und Prophet, ein zweiter Moses, sein Volk zu Einheit und Sicherheit unter königlicher Herrschaft vor Altem aber zu gesicherter religiöser Einheit führte, Samuel Elqanas Sohn aus Ephraim.[1]) Gewiss hat er nicht bloss Alles erneuert, sondern wie jeder ächte Reformator auch wirklich weiter geführt. Vor Allem kam es ihm darauf an, dass die mosaische Gottesherrschaft festen Boden in dem Geiste des Gesammtvolkes fasse. Wie er selbst den Geist der Offenbarungsreligion prophetisch in sich trug,[2]) so gründete

[1]) Die Nachricht aus 1 chron. VI, 8 ff., dass seine Familie eine levitische war, würde nach dem Streben jenes Buches, die Levitenpriester zu verherrlichen, an sich neben 1 sam. I, 1 nicht in Betracht kommen. Mehr Bedeutung erhält sie durch die Betrachtung, dass die Zulassung zum Dienste am Heiligthum mit seinen Einkünften und Ehren kaum einem Nichtleviten gestattet wäre. Samuels spätere Ehre vgl. jerj. XV, 1. ψ XCIX, 6. jes. sir. XLVI, 13 ff. [2]) Alte Nachrichten 1 sam. III, 3 ff. 19. VIII, 7. IX, 5. 15. 19. cf. VII, 9. XIII, 8 ff. — später XV, 10.

er prophetische Gemeinschaften (Cap. XIII), in welchen die Begeisterung für Israels Gott und sein Heil wie auf heiligen Herden genährt ward. Er ordnete den Gottesdienst, welcher auch in Siloh schädlichen Missbräuchen verfallen war,[1] — er sicherte zuerst durch seine persönliche Kraft, dann durch die Einrichtung eines von dem Gedanken der Gottesherrschaft getragenen Königthums die Einheit Israels und damit die Einheit seiner Religion. So ist es vor Allem sein Werk, dass der Gottesstaat sich befestigte und in der Herrschaft Davids sich einen grossartigen Ausdruck schaffen konnte, wie derselbe dann in der Tempelgründung durch Salomo seinen angemessenen äusserlichen Abschluss erhielt. Als das ihm eigenthümliche Verdienst um Israels Religion können wir es bezeichnen, dass er ein Volk des Heils schaffen wollte, in welchem der Gedanke seiner hohen Bestimmung und seiner besonderen Pflichten nicht bloss als Form ausgeprägt sei, sondern lebendig als Geist, der sich an dem Geiste der Prophetie nähre, — und dass er dafür sorgte, dass dieser Gedanke, soweit er nur in Formen ausgedrückt und erhalten werden konnte, in unabänderlichen, grossartigen, glänzenden Formen einen nicht mehr zu verwischenden Ausdruck erhielt.

Nicht als ob er schon die äussere Gestalt des Gottesdienstes festgestellt und die freieren Formen desselben wirksam beseitigt hätte. Grosse Freiheit in Opfer und Kultus,[2] ja selbst Unbefangenheit in bildlicher Gottesdarstellung,[3] sowie weniger reine gottesdienstliche Sitten[4] hörten noch lange nicht auf. Erst die Tempelgründung unter Salomo begann in dieser Beziehung mächtiger auf die Sitten zu wirken, — und eine wirklich vollkommen reine Durchführung der Gedanken der geistigen Religion ist auch nach den Erinnerungen der späteren Zeit erst in der folgenden Periode verwirklicht.[5] Aber schon die Volkseinheit, die Darstellung des Gottesstaates in einem Königthum, welches Mittelpunkt der reinen Gottesverehrer sein sollte und dem national-religiösen Gedanken glänzenden Ausdruck gab, — die Bedeutung welche der Mittel-

[1]) Cf. die alte Erinnerung 1 sam. II, 12. 29. III, 13. [2]) Cf. die alte Erinnerung 1 sam. VII, 9. IX, 19. XX, 29. 1 reg. III, 4, später 1 sam. XV, 21. XVI, 5 etc. [3]) So in Dan nach jud. XVIII, 31. Ueberhaupt ist doch wohl das Aufrichten der Stierbilder durch Jerobeam nur aus solcher vorsalomonischen Gewohnheit verständlich 1 reg. XII, 28 ff. [4]) 1 sam. XIX, 12 ff. [5]) 2 reg. XVIII, 3 ff. XXIII.

punkt des Kultus schon durch Samuels eigne Bedeutung, noch mehr durch Davids Uebertragung der Bundeslade auf Zion erhielt, — das Alles war eine ungemeine Befestigung und Hebung der wahren Form mosaischer Gottesverehrung. Und sicher bildete sich unter den sichreren und behaglicheren äusseren Verhältnissen auch ein Levitenpriesterstand, der nicht mehr unter dem Druck von unwürdigen Verhältnissen und von Rechtsunsicherheit entartete, sondern zur Ueberlieferung heiliger Form hinreichend geeignet war.

Gewiss aber ist in dem Bewusstsein der besseren Theile des Volks durch Samuel ein für allemal der wesentliche Inhalt der mosaischen Gedanken wahrhaft angeeignet und zum Ausdruck gekommen. Der Glaube an den einigen geistigen Gott Israels, welcher zugleich Herr der Welt ist, ward aus einer Forderung welche über dem Volke stand, zum wirklichen Gemeingut aller Besseren in Israel. In dem Prophetenstande erhielt die wahre Religion einen festen Halt, einen steten Quell religiöser Begeisterung, der nie mehr versiegt ist. In der beginnenden Schriftstellerkunst wurden die altheiligen Erinnerungen Israels im Geiste der wahren Religion für immer festgestellt und zu einer unvergleichlichen Macht im Volke ausgebildet. — Der grosse Gedanke der Offenbarungsreligion ward immer höher und geistiger erfasst und dargestellt.

Wenn uns auch Nichts als das Werk von A aus diesen aufstrebenden Zeiten bekannt wäre, so würde es allein beweisen, welche glaubenstreue und zugleich schöpferische — einfache und zugleich grossartige Auffassung der alten Religion damals zur Geltung kam. So erhält das Werk des Moses in dieser Zeit sichrere Grundlagen, geistigere Weiterbildung, weltumfassendere Aussichten im Volke.

2. Salomo und seine Nachfolger.

Die rasche Blüthe, zu welcher das Volk unter David und Salomo emporwuchs, musste für die erwähnte günstige Entwicklung der Religion Israels Gefahren aller Art bringen. Stolze Sicherheit liess das Mark des kriegerischen Volkes erschlaffen, Reichthum vertrieb wenigstens aus den Städten die alte Einfachheit der Sitte, — die glänzenden Formen des Gottesdienstes im Nationalheilig-

thum nährten mit der Freude an Israels Religion doch wohl auch eine steigende Aeusserlichkeit der Frömmigkeit, wie sie in der früheren Ungebundenheit und Einfachheit nicht entstehen konnte. Ein Vergleich von A mit B zeigt, dass selbst die hohe Reinheit und Keuschheit der Vorstellungen vom Alterthum bunteren, reicheren, aber auch dem Wesen mythologischer Auffassung näher stehenden Formen zu weichen begann. Die grössere Stellung Israels im Völkerkreise konnte ohne manche Berührungen mit heidnischem Wesen und heidnischen Vorstellungen nicht gedacht werden. Indessen der Erscheinung nach waren gewiss auch Salomos Zeiten im Ganzen noch Zeiten des Aufschwungs für die Religion Israels.

Mit der Theilung des Reiches aber folgte dann eine Periode der Erschlaffung, etwa wie die Richterzeit auf Mosis und Josuas Zeiten. Das Zehnstämmereich ward trotz seiner grösseren Volkskraft bald für den Beruf Israels, Träger der sich entfaltenden wahren Religion zu sein, durchaus unbrauchbar; kaum dass es dort gelang, in heissem Kampfe wenigstens die einfachsten Grundzüge des Gewonnenen zu vertheidigen. In Judah trat mit der inneren Schwäche die Neigung, Fremdem sich zu fügen, — steigender Abfall von der Volksreligion ein. Aber doch war in diesem kleinen und schwachen Reiche nicht blos eine Macht der Treue gegen den wahren Gott zurückgeblieben, sondern es bildete sich in der Stille jener mächtige Aufschwung, jene mächtige Vergeistigung der alten Religion aus, welche uns in den grossen Männern der folgenden Zeit entgegentreten. Wenn die Zeit Samuels der Beweis ist, dass die Richterzeiten bei aller Willkühr und Entartung, doch den Keim des Besseren nicht bloss bewahrt, sondern ihn auch ausgereift hatten, so zeigen die grossen Propheten des achten Jahrhunderts, dass auch die Zeit von Rehabeam — 800 nicht bloss die Keime der Davidischen Zeit nicht verloren, sondern sie unter scheinbar ungünstigen Verhältnissen entwickelt hatte. Diese stille Arbeit des Geistes Gottes an dem Volke hatte ihre hauptsächlichen Werkzeuge natürlich an den prophetischen Männern dieser Zeit und an der levitisch-priesterlichen Anstalt, welche seit David und Salomo bei allen Schwankungen der Zeit nie mehr ernstlich in Frage gestellt werden konnte.

In dem nördlichen Reiche schloss die Religionsentwicklung wohl zunächst an rein nationale Vorbilder an, vor Allem an jene

mehr sinnliche und freie Art des Dienstes des Volksgottes, wie sie vor David die gebräuchliche war.[1]) Es sollte wohl die Zeit der Oberherrschaft des Hauses David in jeder Beziehung aus dem Geiste des Volkes verwischt werden. Und diese Religionsstufe blieb die herrschende.

Eine Zeit lang freilich schien es, als ob gradezu ein kanaᶜ-nitischer Kultus, wie einst jener Dienst des Bundes-Baal in Sichem, in das Nordreich eindringen werde durch Vermittlung einer tyrischen Königstochter, der Isabel;[2]) — die Religion des Gottes Israels schien erliegen zu sollen. Aber bald warf ein neues volkskräftiges Königsgeschlecht mit dem Herrscherhause auch die neue Religion nieder und führte die alte nationale Religionssitte ein.[3]) Doch die bildliche Darstellung der Gegenwart des Gottes von Israel ward nie aufgegeben. Ja es ist keine Spur vorhanden, dass auch nur Männer wie Elias oder Elisa diese Sitte ernstlich bekämpft hätten. So konnte sich hier die Weiterbildung der wahren Religion nicht vollziehen. Sie blieb auf einer Stufe, welche in unklareren Verhältnissen an sich unbedenklich, im Gegensatze zu der reineren Verwirklichung der mosaischen Gedanken in Judah gradezu einem Abfalle von Gott, einem Ehebruch gleich wird, wie es die spätere Zeit von ihrem Standpunkte aus nennt.[4]) Joseph-Ephraïm ging seines Erstgeburtsrechtes verlustig.[5]) Zu spät riefen die Propheten der folgenden Zeit, welche durchaus im Geiste der reineren Religion wirken, — ein Hosea, Amos —, das Volk auf den Weg zurück, welcher allein retten konnte.

In dem südlichen Reiche wird von eigentlicher Abgötterei fast mehr gemeldet als im nördlichen, wo die Nationalkraft und die Abneigung gegen Fremdes offenbar stärker war.[6]) Aber grade im Gegensatze gegen solchen völligen Abfall, in Anlehnung an den nie ganz aufgehobenen geistigen Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem, vor Allem aber getragen durch von Gott gegebene prophetische Kräfte, prägte sich hier das Wesen der wahren Religion viel stärker, reiner, geistiger aus, als in Ephraïm. Zwar können uns verhältnissmässig nur wenige sichre Quellen aus die-

[1]) Cf. jud. XVIII, 31. 1 reg. XII, 28. [2]) 1 reg. XVI, 31 — XVIII, 19. [3]) 2 reg. X. [4]) 1 reg. XIII, 2. 34. XIV, 9. [5]) gen. XLVIII, 3 ff. 17 ff. XLIX, 22 ff. [6]) 1 reg. XIV, 21 ff. XV, 3. 2 reg. VIII, 18. 28.

ser Zeit über die innre Arbeit derselben aufklären. Aber allein schon die Fortsetzungen des Spruchbuchs, Lieder wie 1 sam. II, 1—10. ψ XX. XXI., sowie die älteste Beschreibung der Zeit Samuels und der Anfänge Davids genügen zur Bestätigung des vorher Gesagten.

Wenn wir zum Schluss noch über die Sittlichkeit dieses Zeitraums eine Uebersicht geben wollen, so zeigen uns für die Zeit Samuel-Davids die Vätersage nach A, die ältesten Erzählungen über jene Zeit, und davidische Lieder folgende sittliche Gesammtanschauung. Grosse Tapferkeit und Einfachheit sind im Volke verbreitet,[1]) die Ehe steht in hoher Achtung,[2]) eine begeisterte Frömmigkeit bildet bei den Besseren den Grundzug,[3]) dabei Sinnigkeit, Gradheit, Ergebung in Gottes Willen,[4]) Rechtlichkeit und Scheu vor Wucher und Uebervortheilung,[5]) Mildthätigkeit,[6]) Edelmuth und Grossherzigkeit,[7]) Innigkeit der Freundschaft.[8]) Daneben unbefangen sinnliche Willkühr des Ehemanns,[9]) Hinterlist und Lüge gegen den Feind,[10]) Grausamkeit, die nicht bloss gestattet, sondern im gewissen Sinne gefordert wird.[11]) Neben aufrichtigem Bussgefühle eine naive Selbstzufriedenheit.[12]) Neben dem Edelmuth auch gegen Gegner Schadenfreude über des Feindes Unglück.[13]) — Von äussern Sitten ist besonders erwähnt die religiöse Feier des Neumondes,[14]) und ein Herbstfest voll Naturlust.[15])

In der Zeit Salomos und seiner Nachfolger mögen im Anfang Weichlichkeit und weltliche Weisheit eingedrungen sein; gewiss beginnen verwickeltere Formen des geselligen und öffentlichen Lebens und freiere Vermischung mit dem Fremden. Aber eine Zeit wo die Vätersage im Geiste von B und C weitergebildet ward, — wo ein so hohes Lob der Hausfrau und ihrer Würde vorkommt, wie in den Sprüchen,[16]) wo die Würde der reinen Jungfrau

[1]) Man vgl. Züge wie 2 sam. VIII, 4. XI, 11. XXIII, 15 etc. [2]) 2 sam. XII Nathans Auftreten cf. XIII, 12. [3]) ψ III. IV. VII. XI. XVIII. [4]) ψ VII. XI. 2 sam. XV, 25. XVI. 11. XXIV, 14. [5]) ψ XV, 1 ff. XXIV, 3—6. (prov. XI, 1. 26. XVIII, 5. XX, 10. 22. 23 etc.) [6]) prov. XI, 25. XIX, 17. XXI, 13. XXII, 9. [7]) 1 sam. XXIV. [8]) 1 sam. XVIII, 3. XX, 8. 16—42. XXIII, 16 ff. 2 sam. I, 26. [9]) 1 sam. XXV. 2 sam. V, 13 (Trinken cf. 2 sam. XI, 13). [10]) 1 sam. XXVII, 8—12.

[11]) 1 sam. XXVII, 9. 2 sam. XII. 31. Nach 1 sam. XV, 32 wird Saul getadelt, dass er Agag nicht getödtet. Blutrache 2 sam. II, 27. XIV, 7. 11.

[12]) ψ XVIII, 22 ff. cf. 2 sam. VII, 18. XII, 13. ψ XXXII. [13]) 1 sam. XXV, 39. [14]) 1 sam. XX, 18. [15]) jud. XXI, 20 f. [16]) prov. XI, 16. XII, 4. XVIII, 22. XIX, 14.

so schön dargestellt wird, wie im Hohenlied, — kann noch nicht sehr gesunken gewesen sein. Ja selbst am Schluss unsres Zeitraums und im Nordreiche zeigt doch z. B. die ganze Auffassung des Vorgangs gegen Naboth wie kräftig der Bürgersinn und die Entrüstung über Verrath und Rechtsbeugung war, — und wie stark noch die Liebe zu dem von den Vätern ererbten Stammgut und damit zu der Einfachheit des Ackerbauerlebens.[1]) Was die äussern Sitten betrifft, so ist gewiss noch kein als Rechtsbuch geltendes Gesetz über die Kultusformen, auch nicht das Werk von A anerkannt gewesen; weder der Festcyclus noch die Opferform kann schon bis in's Einzelne als heiliges Gesetz gegolten haben.[2]) Aber eine im Wesentlichen gleichförmige Sitte auf Grund von Ueberlieferungen und von einzelnen schon aufgezeichneten Gesetzesschriften ist gewiss in Jerusalem seit Salomo unter den Priestern vorhanden gewesen.[3])

Religiöse Gestalten in dieser Zeit.

CAPITEL XIII.

Der Prophet.

Literatur: **Heinrich Ewald** die Propheten des Alten Bundes 1840. Bd. 1. S. 1—64. **Knobel** Prophetismus der Hebräer 1851. 2 Bde. **Tholuck** Die Propheten und ihre Weissagungen, Abdr. 2. Gotha 1861. **Oehler** über das Verhältniss der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik 1861 (Glückwunschschreiben), — derselbe in Herzogs Realencyclopädie in den Artikeln „Prophetenthum des Alten Testamentes" und „Weissagung". °Karl Köhler der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse 1860. Dillmann über die Propheten des Alten Bundes nach ihrer politischen Wirksamkeit 1868 (Festrede). Eduard Graf „über

[1]) 1 reg. XXI, 3. 17 ff. 2 reg. IX, 36. [2]) Nach jeremj. VII, 21 ff. VIII, 8. am. V, 25. 2 reg. XXIII, 21 ff. [3]) hos. VIII, 12.

die besonderen Offenbarungen Gottes“ etc. (theol. Studien und Kritiken 1859. 2. S. 227 ff. 3. S. 411 ff.) Düsterdieck de rei propheticae in Vetere Testamento quum universae tum messianae natura ethica 1852. Steudel über Auslegung der Propheten, wie sie unter treuer Würdigung der ihren Aussprüchen zu Grunde liegenden Idee sich gestalten würde (Tübinger Zeitschr. f. Theologie 1834. 1). **Hengstenberg** Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangelische Kirchenzeitung 1833. 23). cf. desselben Christologie des Alten Testamentes Aufl. 2. III[b]. S. 158 ff. v. Hofmann Weissagung und Erfüllung 2 Bde. 1841. 44. Ad. Köster Wie verhält sich in der h. Schrift die Offenbarung zur freien Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller? (theol. Studien und Kritiken 1852. 4, vorz. S. 892 ff.). **Friedr. Köster** die Propheten des Alten und Neuen Testamentes nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt Leipz. 1838. °E. v. Lassaulx die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern 1838. Redslob der Begriff des Nabi oder des sogenannten Propheten bei den Hebräern 1839. Umbreit de Veteris Testamenti prophetis clarissimis antiquissimi temporis oratoribus (vgl. desselben Einleitung zum Commentar zum Jesaja). — **Riehm** Studien und Kritiken 1865. I. 17 ff. **Baur** Geschichte der alttestamentlichen Weissagung Bd. 1. 1860. Giessen. **Bertheau** die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit (Jahrbücher für deutsche Theologie 1859. II. S. 314 ff. IV. S. 595 ff. 1860. III. S. 486 ff.). — Für die griechischen Parallelen zu vgl. C. Fr. Hermann Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen (Aufl. II ed. Stark 1858), Schömann Griechische Alterthümer (Aufl. II. 1863) Bd. 2.

1. Entwicklung der israelitischen Prophetie in unserm Zeitraum.

Die Gestalt des Propheten ist die erste und grundlegende religiöse Gestalt in dem Volke der Offenbarung. Das ist ja des Propheten besondere Art, dass in dem menschlichen Geiste durch den Geist Gottes eine unmittelbare Gewissheit, eine innre Anschauung von Dingen geweckt wird, welche sich dem Zeugniss der Sinne entziehen, und welche von der reflectirenden oder spe-

culirenden Vernunft immer nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit erkannt werden können. Und so ruht das Wesen einer Offenbarungsreligion durchaus auf Prophetie; ohne sie bliebe nur Naturreligion oder Philosophie. Entstehung und Bestehen der wahren Religion setzen Prophetie voraus, welche desshalb von Anbeginn an als wesentliches Eigenthum Israels erscheint, insofern dasselbe Heilsvolk ist. Die spätere Anschauung sieht desshalb folgerichtig schon die in der heiligen Sage verklärten Väter Israels als Prophetengestalten. Schon das alte Lied gen. XLIX, 1—28 lässt Jaqob-Israel prophetisch reden und in der späteren Darstellung bei B und C empfängt schon Abraham in „Schlaftrunkenheit" und „heiligem Erschrecken" das „Gotteswort",[1]) heisst gradezu „Prophet",[2]) und das Segenswort der sterbenden Ahnherrn hat wie ein Prophetenwort unauslöschliche Geltung als „Gottesspruch".[3]) Ja in später Dichtersprache[4]) heisst das Volk selbst Gottes Prophet. Vor Allem aber ist Moses ein Prophet, ja recht eigentlich **der** Prophet Israels, wie kein andrer mehr aufstand, — der Prophet zu welchem ohne Aufhören die Stimme Gottes in seiner ganzen Lebensarbeit tönte,[5]) welchen die spätere Erzählung gern mit den stehenden Ausdrücken der späteren Prophetie seine Gottesworte dem Volke mittheilen lässt.[6]) Und das Werk des Moses setzt als solches eine fortdauernde Prophetie voraus. Ohne Männer, welche von demselben Geiste getragen mit göttlichem Ansehen zu dem Volke redeten, wäre ein solches Werk in solcher Zeit eine todtgeborne Frucht gewesen. Darum erscheint es in der ältesten Erzählung der Geschichte Samuels als ein Unglück, ein Zeichen böser Zeiten für Israel, dass damals „das Wort Gottes selten und keinerlei Gesicht" vorhanden war.[7])
Darum lässt das prophetische Gesetz deut. XVIII, 15 schon den grossen Gottesmann Moses selbst weissagend auf eine nie unterbrochene Reihe von Gottespropheten hinweisen, an welche Israel sich zu halten habe.

Zwar hatte Moses für die Fortdauer seines Werkes einen

[1]) gen. XV, 1. 4. 12. 13 (XLVI, 2 ff. bei A). [2]) gen. XX, 7. [3]) gen. XXVII, 27 ff. XLVIII, 14 ff. [4]) ψ CV, 15. doch vgl. die sehr ähnliche Vorstellung im B. jes. XLIV, 1 ff. XLI, 8. XLIII, 1 ff., überhaupt den Namen „Gottesknecht". [5]) A num. XII, 6. deut. XXXIV, 10. C ex. XXXIII, 11 cf. hos. XII, 14. [6]) ex. X, 3. XI, 7. [7]) 1 sam. III, 1.

festen Stand geordnet, welcher gleichsam als Wächter der religiösen Schätze aufgestellt war und des Bundeskönigs Willen dem Volke vermitteln sollte, — den auf dem Levitenstande als seiner natürlichen Unterlage ruhenden Priesterstand. Und derselbe hat sich sichtbar aus unsichern Anfängen trotz aller Ungunst der Zeiten in unsrem ganzen Zeitraum mehr und mehr befestigt. Aber ein fester Priesterstand, auf Erblichkeit und Ueberlieferung gegründet, ist stets mit grossen Gefahren für das religiöse Wohl eines Volkes verbunden. Um nicht in Hierarchie auszuarten bedarf er neben sich einer unmittelbaren Verbindung des Volkes mit den göttlichen Dingen, einer freien Wirkung Gottes im Volke, wie sie sich an die Schranken eines unfehlbaren Priesterthums nicht binden kann. Darum ist grade die Prophetie ein wichtiges von Gott gewirktes Gegenmittel gegen die Erstarrung welche ein erbliches Priesterthum leicht mit sich bringt, und eine wesentliche Bedingung der Wohlfahrt Israels. Durch das Prophetenthum wird die Gottesherrschaft in Israel von jeder Priesterherrschaft schlechthin unterschieden. Natürlich konnte in Israel wie bei andern Völkern Priesterthum und Prophetenthum in einer Person verbunden sein, vielleicht hat es sogar wie bei den Griechen Familienzusammenhänge gegeben, in welchen prophetische Kraft sich besonders äusserte. Aber wenn das der Fall war, so war es jedenfalls nur Ausnahme, nicht Regel.

So erscheint schon neben Moses auch seine Schwester Mirjam als Prophetin.[1]) Nicht wegen des Liedes ex. XV ist sie so genannt, sowenig wie Deborah wegen ihres Siegesliedes. Erscheint doch Mirjam in dieser Erzählung nur als Führerin des gottesdienstlichen Reigens, gar nicht als Verfasserin des Liedes. Und wenn sie auch als solche gedacht ist, so erscheint sie ja auch sonst als Prophetin, — ja in Ausschreitung prophetischen Selbstgefühls wagt sie das Wort an Moses: „redet nicht auch durch uns Gott"?[2]) So erfasst nach der alten Erzählung der Geist der Prophetie, von Moses ausgehend, die siebenzig Aeltesten Israels, und Moses ruft bei dieser Nachricht in frohem prophetischen Wunsche: „o dass sie Alle weissagen möchten"![3]) Also als Ziel erscheint schon hier, dass der Offenbarungsgeist Gottes alle Glieder der h. Gemeine gleich-

[1]) A ex. XV, 20. [2]) num. XII, 2 (A?) [3]) num. XI, 25 ff. (A?)

mässig durchdringe. Und auch später sehen wir Propheten. Täglich sandte sie Gott zu seinem Volke.[1] Dennoch macht ihre Erscheinung mehr den Eindruck des Vereinzelten. Deborah die Richterin ist auch Prophetin; ganz abgesehen von ihrem Sieges-hymnus heisst sie so; die Kinder Israels kommen zu ihr „um Recht“, — und dem Baraq giebt sie ein günstiges Orakel.[2] Dem Eli verkündet ein Prophet Gottes Zorn über sein Haus;[3] zu Gideons Zeit wird ein Prophet erwähnt.[4] Also die Propheten behaupten stets das Recht, im Auftrage Gottes als Boten seines Zorns oder seiner Gnade auch den höchsten weltlichen und geistlichen Aemtern gegenüber aufzutreten. Aber ihre Wirksamkeit ruht noch auf rein persönlichem Antriebe, — ruht auf dem Wechsel der religiösen Zustände im Volke und ist ein Gradmesser für dieselben. Bis Samuel hat die Prophetie noch keine besondere bestimmte Gestalt, keine dauernde Stellung unter den übrigen Mächten des Staates. Es giebt Propheten, aber noch keinen Prophetenstand.

Der Prophetenstand führt aller Wahrscheinlichkeit nach auf Samuel zurück. Dieser war selbst, wie einst Moses, ein Prophet im vollsten Sinne des Wortes. Dass er als ein nie fehlender Prophet bekannt war ist alte Erinnerung über ihn,[5] und auch abgesehen von der eigentlichen Erzählung über ihn erscheint er mehr und mehr der Nachwelt als der Beginner ächt prophetischer Entwicklung, als der zweite Moses.[6] Auf ihn ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Gründung der Prophetenschulen zurückzuführen, und damit zugleich einer Prophetie welche eine Stellung in den Parteien des Reiches einnahm, an die Religion des Moses mit Gluth und Begeisterung sich anschloss, und den Widerspruch gegen dieselbe mit allen Mitteln, oft auch gewaltsamen, zurückwies und bekämpfte. Man hat neuerdings mehrfach gemeint, die Prophetenvereine der Zeit Samuels hätten keine nähere Verwandtschaft mit den später im Nordreiche vorkommenden, deren Führer Elias und Elisa sind. Aber es ist nirgends ein genügender Grund

[1]) jerj. VII, 25. [2]) jud. IV, 4. 5. [3]) 1 sam. II, 27. [4]) jud. VI, 8. (Uebrigens ist dieser Prophet mit seiner deuteronomisch gehaltenen Busspredigt schwerlich ein Bestandtheil der alten Erinnerung.) [5]) 1 sam. III, 20. IV, 1. [6]) 1 sam. VIII, 7. IX, 6. 19—27, später XV, 16—30. Dann 1 chron. IX, 22. XXVI, 28. XXIX, 29. (act. III, 24 *πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουήλ.*)

sichtbar, eine wirkliche Veränderung zu vermuthen ausser den Veränderungen und Vervollkommnungen, welche für jedes Werk durch den Wechsel der Zeit und Aufgaben nöthig werden. Wir behandeln sie einheitlich. Und da die Nachrichten über Elias und Elisa zwar sichtbar schon in der Volkssage ausgeschmückt sind, aber doch noch den Eindruck sehr frischer Erinnerung tragen, können sie uns gewiss ein richtiges Bild über diese Einrichtungen bieten.

Einen Grund, diese Prophetenschulen auf Samuel zurückzuführen bietet ebensowohl der Umstand, dass sie unter ihm zuerst erwähnt werden, als der andre, dass sie in solchen Landstrichen und Städten sich zeigen, wo auch Samuels besondre Wirksamkeit verlief und sein Einfluss am stärksten war. Die Stämme Ephraïm und Benjamin, die altheiligen Orte Ramah, Bethel, Gibea, Gilgal, Mizpah, sowie die Gegend Jerichos umfassen ihre Anfänge.[1] Und an sich konnte für Samuels grosses Werk, das geistige Band Israels in sich und mit seinem Gott fester und sichrer zu machen, kein Hülfsmittel geeigneter sein, als die prophetische Begeisterung, sobald sie in sichrere und dauernde Formen geschlossen zu einer bedeutenden Macht innerhalb des Volkes erstarkte. So hat er wohl diese Prophetenvereine gegründet.

Selbstverständlich war der Aufenthalt in solchen Gemeinschaften keine unentbehrliche Bedingung einer späteren prophetischen Wirksamkeit. Ist doch z. B. selbst Elisa wie es scheint ohne einen solchen mitten aus seiner ländlichen Wohlhabenheit zu seiner bedeutenden Stellung berufen (1 reg. XIX, 19). Aber der Regel nach lebten die „Prophetensöhne“, wohl auch gradezu „Propheten“ genannt,[2] unter der Leitung ausgezeichneter prophetischer Männer, ihrer Väter,[3] wie ja das Verhältniss von

[1]) 1 sam. VII, 16. 17. VIII, 1. 2. 4. X, 5. 13. XIX, 18 ff. cf. 2 reg. II, 3—5. IV, 38. [2]) בְּנֵי־הַנְּבִיאִים 1 reg. XX, 35. 2 reg. II, 3. 5. 7. 15. VI, 1. IX, 2., — נְעָרִים 2 reg. V, 22. [3]) So Samuel, Elias, Elisa, „vor denen sie wohnen“ d. h. unter deren Leitung und Aufsicht sie stehen 1 sam. XIX, 20. 2 reg. II, 7. 12. 15. IV, 1. 38. VI, 1—5. (Für den Ausdruck cf. 2 reg. II, 12. ψ XLV, 11. prov. I, 8. 10. 15. II, 1. IV, 1. 10.) Die Stelle 1 sam. X, 12 kann ich keineswegs mit Oehler verstehen, als wollte der Mann sagen „haben sie denn, im Gegensatz zu Saul, ein Geburtsprivilegium?“ Es ist die Frage: wer denn diesem Prophetenhaufen vortehe, welcher auch den Saul zum Propheten umgebildet. Uebrigens ist dies „und wer ist ihr Vater“, wie das „Saul unter den Propheten“ beides als altsprichwörtlich hier nur benutzt.

Lehrer und Schüler auch in den Sprüchen ähnlich bezeichnet wird. Sie waren in anscheinend bedeutender Zahl. Ahab sammelt 400 Propheten, Obadjah verbirgt ihrer hundert, 50 Propheten werden aus Jericho gesandt, um den Elias zu suchen.[1] Sie bewohnten in den Städten gewiss abgeschlossene, klosterähnliche bedeutende Räumlichkeiten,[2] — wobei sie wohl vorzugsweise die Trennung von dem Sitze kriegerischen Treibens und bürgerlicher Gewalt, von den Bergvesten suchten; — bisweilen gründeten sie auch ganz abgesonderte Wohnplätze.[3] Offenbar haben sie der Ausübung bürgerlicher Gewerbe, vor Allem dem Feldbau, nicht entsagt,[4] — doch schloss das nicht aus, dass sie von den Freunden der national-religiösen Sache unterstützt wurden, welche in ihnen die besten und muthigsten Vorkämpfer gegen Abgötterei und Aberglauben sahen.[5] Ehelosigkeit kann bei ihnen nicht Regel gewesen sein,[6] wenn sie sich auch wohl meistens während dieser Bildungszeit von selbst ergab.

Der Zweck ihres Zusammenlebens ist offenbar, in einem ausgedehnteren Kreise begabter und empfänglicher Jünglinge die Begeisterung zu wecken, welche sie zu lebendigen Trägern der Gotteswahrheit in Israel, zu Propheten machen konnte. Natürlich werden nicht alle Prophetenschüler wirklich auch Propheten geworden sein; dazu konnte sie nur Gottes freie Begabung und der Geist machen, der weht wo er will. Aber an der Begeisterung für Gesetz und Rechte Gottes mussten doch Alle Theil nehmen, — an der theokratischen Grundgesinnung. Und wenn nach der Vorstellung des Alten Testamentes der Geist sich durch persönliche lebendige Berührung mittheilt (num. XI, 25 A), wenn durch Händeauflegung des Moses der Geist der Weisheit auf Josua überströmt (deut. XXXIV, 9), wenn zwei Theile, d. h. ein Erstgeburtstheil, von dem Geiste des Elias auf den Elisa übergehen können, nachdem dieser den Meister bis zum letzten Augenblick nicht verlassen, seine Verklärung gesehen, sein Gewand empfangen

[1]) 1 reg. XVIII, 4 ff. XXII, 6. 2 reg. II, 7. [2]) Das Wort נויות (1 sam. XIX, 19—24. XX, 1) bezeichnet wohl wie نيّة die Wohnstätte, Schule, das κοινόβιον selbst (Ew. Oehler), vgl. übrigens jes. XXII, 1. 5. das גֵּיא חִזָּיוֹן im Gegensatz zum Zionsberg. [3]) 2 reg. VI, 1 ff. [4]) 2 reg. IV, 39. [5]) 2 reg. IV. 42 (Erstlingsgaben für den „Gottesmann“). [6]) 2 reg. IV, 1.

hat,[1]) — wenn auch ein Saul dem Zuge der Begeisterung nicht widerstehen kann, die ihm aus einem Haufen begeisterter Propheten entgegentritt,[2]) — so wird es ja sicher im Sinne des Alten Testamentes sein, anzunehmen, dass auch weniger begabte Naturen, von der Macht prophetischen Geistes hingerissen, sich hier zu mehr oder weniger bedeutsamer prophetischer Thätigkeit fähig gemacht haben.

Als das hauptsächliche Mittel zu solchem Zwecke haben wir das persönliche Zusammenleben, den unmittelbaren Verkehr mit gotterfüllten Männern zu denken, — weniger einen eigentlichen Unterricht in unserm Sinne, welcher ja auch in den Schülergesellschaften des Alterthums sehr zurücktrat. Doch wissen wir, dass religiöse Musik, vielleicht verbunden mit Chortanz, als ein Hauptmittel geübt ward, die Begeisterung zu erzeugen.[3]) Wir müssen dabei bedenken, welche Stellung die Musik in der Erziehung z. B. auch der Griechen einnahm, welche Bedeutung ihr noch die philosophischen Schulen theilweise für die Volkserziehung beilegten. Auch nach der späteren Erzählung ist Musik das Mittel, den „bösen Geist von Gott“ zu bannen.[4]) Solche Musik mit Reigentänzen ergriff auch den Widerstrebendsten. Und es mag nicht unrichtig sein, auch auf den neuern Orient hinzuweisen, wo die fromme Verzückung der Fakirs und Derwische ja durch Tanz und Gesang genährt wird. So mag vielleicht die Blüthe der Psalmdichtung vielfach auf diese Wurzeln zurückführen. Ob prophetische Rede, ob schriftstellerische Fertigkeit geübt ward, wissen wir nicht. Doch liegt nahe, es zu vermuthen, wenn wir an die besondre Kunst prophetischer Rede in ihrer halb dichterischen halb rednerischen Weise in der folgenden Zeit denken, — und wenn wir irgend Gewicht auf die spätere Ueberlieferung von geschichtlichen Schriften der grossen Propheten legen dürfen.[5])

Die Zeit, in welcher Prophetenschulen genannt werden, umfasst ungefähr zwei Jahrhunderte von Samuel an. In der Endzeit unsrer Periode erscheinen sie als Hauptkern der national-theokratischen Partei im Nordreiche; sie sind wohl in den folgenden

[1]) 2 reg. II, 9. 15. (Nach Ewald zwei Drittheile, — gewiss nicht der doppelte Geist.) [2]) 1 sam. X, 6—11. XIX, 20—24. [3]) 1 sam. X, 5 ff. XIX, 20. 2 reg. III, 15. [4]) 1 sam. XVI, 16. 23. XIX, 9. [5]) 1 chr. XXIX, 29. 2 chr. IX, 29.

Wirren dieses Reiches untergegangen. Im südlichen Reiche finden wir keine Spur grosser Bedeutung derselben, — wenn auch vielleicht amos VII, 14 auf längeres Fortbestehen derselben hinweist. Gewiss war der ausgeprägte Gottesdienst in Jerusalem, das kleine und um einen glänzenden Mittelpunkt gesammelte Land wenig günstig für sie. Mit ihnen geht die Periode zu Ende, wo noch um die Gegenwart des Heils in Israel mit äussern Mitteln gerungen wird, wo die Prophetie eine kämpfende Staatsmacht ist, die Heldenzeit der Prophetie, — die Zeit wo ein Nathan die Dynastie in Judah bestimmt, ein Elias gegen die herrschende Abgötterei mit Feuereifer und Schwerdt kämpft, ein Elisa den Reichen von Ephraim und Syrien neue Herrscherfamilien vermittelt. Von da an wird die Gegenwart aufgegeben, durch ihren Untergang hindurch auf das Licht der Zukunft gewiesen. Die Prophetie kämpft nicht mehr als politische Macht. Sie weissagt, sie lehrt, sie schreibt. Es beginnt die eigentlich prophetische Zeit, wo die ursprüngliche Gestalt der Offenbarung erneuert und vergeistigt wird durch die Prophetie. Diese dritte Entwicklungszeit der Prophetie aber gehört nicht mehr unserem Abschnitte an.

In dieser Zeit des Prophetenstandes ist die classische Persönlichkeit Samuel selbst. Dann die Fürstenberather Gad und Nathan, die mit und nach ihm die grosse Zeit Davids bestimmen. Von da an sind die Propheten ebenso oft Gegner als Freunde der Fürsten. Die Urbilder dieses streitbaren Prophetenthums sind Elias und Elisa, deren Geschichte uns eine besondere Schrift darbietet, wohl nicht lange nach ihrer Wirksamkeit verfasst, doch schon so stark von Volkssage umkränzt, dass das rein Geschichtliche sich wohl schwerlich noch sicher austrennen lässt. Sicher aber tritt uns das Bild wunderbarer Kraft, Leidenschaft und Begeisterung bei Elias, grösserer Weisheit und Hoheit mit gleicher Kraft bei Elisa entgegen.[1]) Sie scheinen schon das Volk regelmässig um sich gesammelt zu haben, — vielleicht gradezu, — wenn es nicht zu kühn ist, das aus einer einzigen Stelle zu schliessen, — an Sabbathen und Neumonden die Fragenden und Bittenden zu sich gelassen zu haben.[2]) Die andern Propheten,

[1]) 1 reg. XVII, 1. 4. 14. XVIII, 37 f. 41 f. XIX, 6 ff. 2 reg. II, 1 ff. 8. 14. 19 ff. I, 10. 12. III, 13. IV, 5. 29 ff. 41. 43. V, 8 ff. 25 ff. VI, 7. 15 ff. 18 ff. 32 ff. VIII, 10 ff. IX, 1 ff. [2]) 2 reg. IV, 23.

deren Namen noch genannt werden, ein Ahia, Semajah, Iddo, Chanani, Asarjah, Jehu, Jehaziel, Eliezer traten nicht so hervor, dass ihre Persönlichkeit uns von Interesse wäre. [1])

2. Israelitische und heidnische Propheten.

Die Prophetie ist kein Eigenthum Israels allein. Es gab bei allen alten Völkern Männer, welchen man besonderen Zusammenhang mit der Gottheit zutraute und desshalb Befähigung zu übernatürlichem Wissen und Wirken, — und welche dadurch, vorzüglich weil man Aufschluss über das dunkle Räthsel der Zukunft bei ihnen suchte und erwartete, zu hohem Einfluss und oft zu leitender Stellung in der Entwicklung ihrer Völker gelangten. Bei den meisten alten Völkern war solche Prophetie zu einem bestimmten Stande geschlossen. So erwähnt das Alte Testament Weissager der Philistäer, welche zugleich Priester sind, [2]) — so sind später die Priester des Baalkult auch seine Propheten, [3]) so setzt die ganze Erzählung von Bileam eine feste und angesehene Stellung solcher Männer bei den Nachbarvölkern Israels voraus, [4]) — ägyptische weise Männer erwähnt die Sage, [5]) — und eine Menge alter Gesetze, [6]) wie alter Namen, [7]) deuten auf uralte Zünfte von Männern und Frauen, welche das Wahrsagergewerbe trieben. Bei den Griechen haben wir über ohne Zweifel ähnliche Verhältnisse ausführliche Nachrichten. In manchen Häusern war dort in ältester Zeit das Prophetenthum erblich, [8]) so bei den Jamiden in Elis, den Klytiaden, Telliaden etc. Man pflegte dort später das gesammte Gewerbe des Wahrsagers [9]) in zwei Classen zu theilen, welche übrigens vielfach verbunden erscheinen. Bald ist die Erleuchtung eine kunstlose, nicht erlernte [10]), wenn die Seele in Wachen oder Traumgesicht erleuchtet oder in Ekstase fortgerissen

[1]) 1 reg. XI, 29 ff. XII, 21—24. XIII. cf. 2 chr. IX, 29. XV, 1. 8. XVI, 7—16. XX, 14 ff. 35 ff. [2]) 1 sam. VI, 1. [3]) 1 reg. XVIII, 19. 2 reg. X, 19. [4]) num. XXII, 6. XXIII, 5. XXIV, 3 ff. mich. VI, 5. neh. XIII, 2. [5]) gen. XLI, 8. 24. ex. VII, 11. 22. VIII, 3. 14. IX, 11. (חַרְטֻמִּים. מְכַשְּׁפִים. חֲכָמִים) vgl. auch das נַחֵשׁ aus gen. XLIV, 5. 15. [6]) ex. XXII, 17. lev. XIX, 27. XX, 6. 27. (יִדְּעֹנִי. אוֹב. עוֹנֵן) (sonst קֶסֶם). [7]) Z. B. jud. IX, 37 אֵלוֹן מְעוֹנְנִים [8]) O. Müller gr. Liter.-Gesch. I, 172. Schömann a. a. O. 295. [9]) Vgl. zu dem Ganzen Schömann a. a. O. II, 266 ff. Hermann a. a. O. 226 ff. [10]) *ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον γένος.*

wird. Bald ist sie kunstmässig in unzähligen Abarten.[1] Zeichen, erbetene oder von den Göttern freiwillig gesendete, wurden untersucht, Vögelflug, Blitz, Sternfall, Sonnen- und Mondfinsterniss, Kometen, Prodigien, — später auch die Sternverbindungen. Am Opferthier betrachtet man seine Willigkeit oder sein Widerstreben am Altar, den Brand des Opferthiers, Zeichen und Eingeweide; man achtet auf Zeichen am Hause und Wege, auf zufällige Rufe besondrer Vorbedeutung. Man weiss mit Loosen, Sieben, Gerste, Eiern, Ringen und unzähligen andren Dingen nach fester Ueberlieferung und Kunst die Zukunft zu deuten. Beide Arten verlieren sich in die graue Vorzeit, werden schon in der alten Sage verherrlicht. Aber während die Ehre der eigentlich Gottbegeisterten, vor Allem der Pythia stieg, — während nur späterer Unglaube und Spott die Begeisterten als Tolle, Wahnwitzige verhöhnten,[2] der Glaube der älteren Zeit sie sehr hoch hielt,[3] — ward der Beruf der „Traumdeuter", Bauchredner, Pythone[4] um erbärmlichen Lohn betrieben und verachtet.[5] Ueberall aber bei eigentlicher Weissagung war Verzückung die Form, in der die Gottheit dem Menschen sich offenbarte. Plato unterscheidet deutlich von dem eigentlichen *μάντις* den auslegenden, dolmetschenden *προφήτης*,[6] — etwa wie neben der Pythia der das Orakel aufnehmende und mittheilende Prophet stand.[7] Auch bei den Griechen klagen die Besseren über die Lügenpropheten.[8] Natürlich wird mit der Wahrsagung aus unmittelbarer Gottesbegeisterung in weiterem Sinne auch die Gabe der Dichter zusammengestellt, die von dem Gott erfüllt singen.

Die Prophetie in Israel hat sich ohne Zweifel aus Verhältnissen entwickeln müssen, welche mit der volksthümlichen Auffassung vom Wahrsager zusammenhängen. Alle heiligen Gestalten haben in volksthümlichen ihren geschichtlichen Mutterboden. Die ältesten Erzählungen lassen zwischen Gottesorakeln

[1]) *τὸ τεχνικὸν γένος.* Die Stellen aus Plato, Plutarch und Pausanias in den angegebenen archäologischen Werken zu vergleichen.
[2]) Schol. Aristoph. Av. v. 988. bei Schömann 271. [3]) Vgl. Pausanias III, 11. 9. X, 9. 7. Herod. IX, 33 ff. (a. a. O. 294). [4]) Pythone אוֹב Plutarch de def. orac. 9. Schol. Aristoph. Vesp. v. 1055 (14). [5]) Aristoph. Vesp. 52.
[6]) Plato Timaeus 71 f. *οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς.* [7]) Herodot VIII, 36. [8]) Sophocles Antig. 1036 (55). Aeschyl. Agam. 1168. Herod. IX, 95.

in Israel und bei andern Völkern keineswegs eine so entschiedene Kluft sehen, wie sie später vorhanden ist. Ganz im Sinne der antiken Auffassung kann Ehud als Bringer eines „Gotteswortes“ zu dem Heiden Eglon kommen, und dieser ehrfurchtsvoll ihn empfangen.[1] Die Art wie jud. VII, 11 das Traumgesicht des midianitischen Soldaten als Omen aufgefasst und verwendet wird, weist ebenfalls durchaus in den Kreis antiker Vorstellungen. Die Traumdeutung spielt in der ältesten Sage bei C eine höchst bedeutende Rolle, und zwar keineswegs in andrem Sinne als sie auch bei Heiden vorausgesetzt wird.[2] Und wenn noch in der folgenden Periode eine handwerksmässige Prophetie so neben der wahren auftritt, dass die Form beider offenbar nicht wesentlich kann verschieden gewesen sein, so kann man in dieser Periode nicht über solche Verwandtschaft zweifelhaft sein. An die Propheten der Zeit von Moses an werden ganz unbefangen vom Volke Anforderungen gestellt, wie sie dem Gebiete des Wahrsagers angehören, — und ebenso unbefangen entsprechen die grössten Gottesmänner solchen Anforderungen. Die Art, wie Saul den Samuel befragt, und wie er zu ihm gewiesen wird, ist ein mehr als genügender Beweis, dass eine höhere und geistigere Vorstellung vom Propheten damals in Israel noch nicht herrschend und auch bei den grössten Gottesmännern noch nicht rein erfasst war.[3]

Dennoch kann es immer nur die Wahrsagung in ihren einfachen und ohne besondre Kunst ausgeübten Formen gewesen sein, auf welche sich solche Männer einliessen. Denn die eigentlich handwerksmässigen Formen, wie vor Allem die Todtenbeschwörung, welche sich auch durch die spätere Zeit noch mit grosser Zähigkeit hielt, erscheinen in Israel von Anfang an als verboten und vom Gesetz geächtet, als fremde Verunreinigung. Für leere Täuschung freilich ward auch die Todtenbeschwörung nicht gehalten, sondern für eine frevelhafte Hinwendung zu Mächten und Künsten, welche mit dem Glauben an den einen geistigen Bundesgott Israels nicht zu vereinigen seien. Höchst merkwürdig und gewiss völlig in Geiste der älteren Zeit ist die Erzählung,

[1]) jud. III, 20 (vgl. später 1 reg. III, 13). [2]) gen. XXXI, 10. 24. XXXVII, 5. 9. 19. XL, 5. 8. 12. 18. XLI. 1. 11. 15. 25. XLVI, 2. (לֵאלֹהִים פִּתְרֹנִים, פָּתַר, בַּעַל הַחֲלֹמוֹת) cf. gen. XX, 3. 6. XL, 5 ff. XLI, 1 ff. (25—28.) [3]) 1 sam. IX, 6 ff. cf. XXIII, 2.

welche den König Saul am Tage vor seinem letzten verhängnissvollen Kampfe bei der Wahrsagerin von Endor Aufschluss über die Zukunft suchen lässt.[1]) Sie zeigt uns das Gewerbe des Todtenbeschwörens als ein verbotenes, von dem Könige selbst im Eifer für die Religion Gottes hart verfolgtes. Aber sie zeigt zugleich, dass nicht bloss der Volksaberglaube trotz aller Edicte solches Gewerbe gewinnreich und möglich machte, sondern dass auch die Männer der wahren Religion in demselben kein nichtiges Spiel mit dem Aberglauben, sondern eine geheimnissvolle und ruchlose Wirkung ungöttlicher Kräfte sahen, durch welche allerdings ein Blick in das dunkle Reich der Zukunft gewonnen werden könne.[2]) So sehen wir einestheils, dass der heidnische Aberglaube als ein wenigstens widergöttlich begründeter angesehen wurde, — wie ja auch das Christenthum lange an solchen Vorstellungen festhielt, anderntheils dass der Geist der Offenbarung volksthümliche Formen und Anschauungen nicht ohne Weiteres verneint, aus dem lebendigen Volksgeiste nicht ein leeres Blatt macht, in welches er seine reinen Gedanken einschreibt, sondern dass er das Vorhandene aneignet und erst allmählig durch eigne Reinheit und Kraft das Ungeeignete ausscheidend zu vollkommnerer Ausgestaltung hindurchdringt.

Doch ist dieser Zusammenhang mit der Wahrsagung bei den Propheten Israels auch in diesem Zeitraum durchaus nicht das Wesentliche an ihnen. Er trat gewiss bedeutend stärker hervor als in der folgenden Zeit, wo die echt israelitische Prophetie ihr

[1]) 1 sam. XXVIII, 3 ff. Als Erzählung gehört die Stelle wohl der folgenden Zeit. Der Eindruck völliger Naturfrische und Lebenswahrheit aber wird Niemandem entgehen. [2]) Der Vorgang selbst beruhte wie bei ähnlichen griechischen Erzählungen gewiss auf der Bauchrednerkunst (צִפְצֵף und הָהְגָּה jes. VIII, 19), wodurch die Stimme des Todten als aus der Erde kommend nachgeahmt ward, während natürlich nur der Zauberer, nicht der Fragende, die Gestalt sah. Der Todte erscheint als אֱלֹהִים gleich den Manen v. 13. Den Wahrsagegeist nannte man אוֹב; das Wort יִדְּעֹנִי bezeichnet eigentlich wohl den Wahrsager selbst, dann auch den Geist als „Wissenden" lev. XIX, 31. Höchst interessant ist die Erzählung der Todtenbeschwörung im neueren Aegypten mit der endlichen Auflösung des Betrugs bei Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter übers. v. Zenker 1852 Bd. II. 84—100. cf. III. 228 ff. (Note zu S. 12). Uebrigens braucht unser aufgeklärtes Zeitalter nur das Verfahren jedes „Medium" zu betrachten, um Aufschluss über solchen Betrug und die Leichtgläubigkeit auch der Gebildeten zu haben.

Wesen in seiner ganzen Herrlichkeit entfaltete; aber doch tritt er in den grossen Lebensgestalten auch dieser Zeit zurück hinter dem wahren Wesen der Gottesmänner Israels. Vor Allem ist Moses, soweit wir auch sein Bild in der Erinnerung zurück verfolgen mögen, überall ein Prophet völlig ohne Zusammenhang mit Wahrsagung und künstlicher Begeisterung; auch Nathan und Gad verkünden doch gleich den grossen Propheten der folgenden Zeit nur den Gotteswillen für die Fragen der Gegenwart, welche ein Handeln fordern. Samuel, Elias, Elisa sind im Wesentlichen nur vergleichbar mit den Idealgestalten der grossen Gottbegeisterten bei den Griechen. Das Wesentliche selbst schon in diesem Zeitraume war bei diesen Männern, dass ohne besondre Mittel und Künste eine unmittelbare Begeisterung in ihnen hervorgerufen ward, in welcher ihnen eine feste und sichre Gewissheit des göttlichen Willens entstand für die Fragen, welche sie bewegten.

Gewiss war diese Begeisterung in jenen kraftvollen Zeiten und in jenen Gegenden, wo jeder Gemüthszustand gewaltsamer nach Aussen hervortritt, meistens eine Verzückung mächtigster Art. Von den Tönen heiliger Musik erfasst, fielen sie in einen Zustand leidenschaftlicher Erregung, — wie ja selbst Elisa solches Mittel der Erregung nicht verschmäht.[1]) Dem Volke hiessen sie schlechthin „Rasende“,[2]) und zwar war das Wort nicht bloss Ausdruck des Spottes, sondern auch ganz allgemein im Sprachgebrauche üblich.[3]) Man muss dabei daran denken, wie der Zustand des Wahnsinns eben auch als eine Art Verzückung gilt im heutigen Orient, — wie man jetzt wie zur Zeit Davids die Wahnsinnigen als unverletzlich schätzt, als Männer an denen Gott ein besonderes Zeichen thut, deren Geist im Himmel weilt,[4]) deren Berührung Glück bringt, denen man auch das Unerhörteste nicht versagen darf. — Die herrlichsten Prophetengestalten freilich, ein Moses, ein Nathan erscheinen niemals in solcher leidenschaftlichen Bewegung.

[1]) 2 reg. III, 15. cf. 1 sam. X, 5. 9 ff. (XIX, 20 ff.) [2]) מְשֻׁגָּע, man vgl. auch in der alterthümlich gehaltenen Schilderung von Bileam das Wort נֹפֵל num. XXIV, 4. [3]) Spottwort hos. IX, 7, — anders 2 reg. IX, 11. deut. XXVIII, 34. jerj. XXIX, 26. vgl. Odyssee XX, 360. [4]) Vgl. die alte Erzählung 1 sam. XXI, 14—16, wo die Heilighaltung des מִשְׁתַּגֵּעַ, מְשֻׁגָּע als Solchen durchklingt. Für den neueren Orient cf. Lane a. a. O. II, 41. Schulz Leitungen des Höchsten etc. (bei Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient Bd. VI, 149. 156. VII, 34).

So tritt die israelitische Prophetie dieses Zeitraums nur mit den edleren und geistigeren Formen heidnischer Mantik in eine Vergleichung. Und um sie von diesen zu unterscheiden, darf man sich im Sinne des Alten Testamentes die Sache keineswegs so vorstellen, als ob die Begeisterung der ausserisraelitischen Männer eine eingebildete, erlogene gewesen sei. Das Alte Testament setzt voraus, dass auch ein Bileam von dem wahren Gott begeistert, sein Fluch oder Segen von Gewicht ist,[1]) — dass Moses in einem gewissen Gleichheitsverhältniss zu den Weisen und Zauberern Aegyptens steht,[2]) dass auch heidnische Könige Träume wahrhaft göttlicher Vorbedeutung erfahren,[3]) dass die Propheten der Philistaeer richtig weissagen,[4]) — kurzum dass „der Gott" auch ausserhalb Israels redet. Wird ja doch auch das Wunder, wie es von Moses berichtet wird, keineswegs aus jedem Zusammenhange mit ähnlichen heidnischen Wirkungen gesondert. Ueberhaupt sind die älteren Stücke des Alten Testamentes in Betreff des Verhältnisses Israels zur Völkerwelt durchschnittlich noch sehr unbefangen und milde; erst mit den unheilbaren Wirren beginnt die schroffe Sonderung; auch die im Ceremonialgesetze erhaltenen uralten Volkssitten haben vielfach Verwandtschaft mit denen andrer Völker und zeigen nicht grade eine grössere Absonderung Israels als sie bei den ältesten Volksstämmen überhaupt vorhanden zu sein pflegte.

So können wir die israelitischen Propheten der **Form** ihrer Begabung nach von ähnlichen Erscheinungen bei andern Völkern nicht trennen. Bei beiden wird vorausgesetzt, dass die Wirkung göttlichen Geistes sie über den Seelenzustand gewöhnlicher Menschen hinaushob, — ein ahnungsvolles Wissen von Dingen der Zukunft und der übersinnlichen Welt in ihnen hervorrief. Das Unterscheidende der Propheten in Israel liegt in dem **Inhalte** ihres Berufs. In ihnen wirkt nicht bloss die göttliche Kraft als geheimnissvolle Naturmacht, aus welcher besondre Gaben, Kräfte, Anlagen stammen, — nicht bloss jene räthselhafte Macht, welche

[1]) Allerdings erst in **einer späteren** Vorstellung, welche ja aber als Vorstellung für das Gesagte beweist num. XXII, 6. XXIII, 5. XXIV, 3 ff. micha VI, 5. neh. XIII, 2. jos. XXIV, 9. 10. (Die älteste Vorstellung bei A weicht hier ab num. XXXI, 8. 16. jos. XIII, 22.) [2]) ex. VII, 11. 12. VIII, 3. 14. IX, 11 (A). [3]) gen. XX, 6. XL, 5 f. XLI, 1 ff. 25. 28 (C). [4]) 1 sam. VI, 2 f.

die Auserwählten über ihre Umgebung hinaushebt, sie dem Wesen der Dinge näher bringt als die gewöhnlichen Söhne der Menschheit. Sie erfüllt der heilige Geist, der Geist der Offenbarung, wie er religiös und sittlich mit neuem Leben, mit göttlichen Kräften durchdringt, wie er erlösend und versöhnend zur Gemeinschaft mit Gott führt und das Wesen des geistigen Gottes aufschliesst, wie er die Macht ist, aus welcher sich nach göttlichem Willen und Plan ein Reich Gottes, ein Geistesreich in der Menschheit auf dieser Erde erbaut.

In ihnen ist der Geist, welcher im Bunde am Sinaj ein Volk des Heils schuf, und dieses Volk des Bundes durch die Jahrhunderte hin bewahrte, belebte und weiterführte zu dem Ziele der vollkommnen Religion. In ihnen sind die von Gott ausgehenden Kräfte höherer sittlicher und religiöser Begabung, wodurch er seine Menschheit zu sich führt. So unterscheiden sich die Propheten Israels, soweit sie für die Entwicklung der wahren Religion in Betracht kommen, von denen ausserhalb Israels ebenso, wie sich die Offenbarungsreligion des Alten Testamentes von der Naturreligion unterscheidet. Auch in dieser ist ja das religiöse Gefühl, ist die allgemeine Offenbarung Gottes in Natur- und Menschengeist. Aber in der alttestamentlichen Religion wird durch das religiöse Gefühl das Göttliche erfasst, wie es sich auf die Verwirklichung des höchsten Gutes, des Heils, der vollkommnen Religion hin erlösend und versöhnend in geschichtlich mustergiltigen Formen offenbart. So ist auch bei den Propheten ausserhalb Israels die prophetische Begeisterung, — die Wirkung einer göttlichen Naturkraft. Aber das alttestamentliche Prophetenthum empfängt die Wirkung des Geistes, welcher die Menschheit zum Heile führt; und ist desshalb die Grundlage des Bundes, den Gott mit Israel schliesst, und später von dem Geiste dieses Bundes getragen und geleitet. So sieht es mit Recht die folgende Zeit[1]) als das einzige sichre Kennzeichen des ächten alttestamentlichen Propheten an, dass er den Gott Israels verkündigt, also mit dem Geiste übereinstimmt, welcher sich durch Moses offenbart hat. Alle andern Vorzüge, selbst die Wunderkraft, geben noch keine sichere Bezeugung.

[1]) deut. XIII, 2 ff.

Von einem eigentlichen bewussten Betrügen zum Zwecke des Gewinnes weiss diese Zeit in ihrem Urtheile über die Propheten[1]) noch Nichts. Es ist das ja auch gar nicht im Sinne der ältesten Volksanschauung gedacht, kann erst in späteren mehr bewussten und nachdenkenden Zeiten so aufgefasst werden. Wenn ein Prophet die Unwahrheit sagt, so ist es entweder, weil eine ohnmächtige Gottheit ihn beseelt,[2]) — oder, weil Gott in seinem Zorne über die Sünde Israels dieses verderben will, also einen „trügenden Geist", einen „bösen Geist vom Herrn" in die Propheten sendet. Hier ist vor Allem die interessante und malerische alte Erzählung 1 reg. XXII, 5 ff. zu beachten. Die Propheten, welche „Friede, Friede" rufen, während doch der Gotteszorn ein schreckliches Gericht beschlossen hat, sind nicht als handwerksmässig redende Betrüger gedacht, wie später die Gegner eines Micha, Sacarjah, Jeremjah. Gott verwirrt sie in seinem Zorn. Und auch der grosse und wahrhafte Gottesprophet selbst muss zuerst nach Gottes Willen die Unwahrheit sagen, weil er die Absicht Gottes erkennt den König zu verblenden. (v. 15). Aehnlich könnte auch die ebenfalls alte Erzählung 2 reg. VIII, 10 gefasst werden, wenn hier nicht ein erhabener Spott aus den Worten des Elisa klingt gegen den ehrgeizigen Diener, von dessen Mordgedanken gegen seinen Herrn er weiss, während er zugleich sagen kann, dass seine Krankheit diesen Herrn nicht tödten werde.

Von Seite dieser ihrer Erfüllung mit dem heiligen Geiste betrachtet sind die israelitischen Propheten eines der herrlichsten und eigenthümlichsten Merkmale der Offenbarung Gottes in Israel überhaupt. Sie zeigen in vollem Maasse alle Eigenschaften, welche Israel vor den andern Völkern als das heilige Volk auszeichnen. Sie sind in besonderem Sinne „heilig", Gott zugeeignet, von allem Profanen und Ungöttlichen ausgesondert, den Forderungen des Königs von Israel am vollständigsten genügend. Sie tragen den Buchstaben des Gesetzes in ihr Herz geschrieben, wie er ja zuerst in eines Propheten Herz geschrieben ward; der Geist, aus welchem das Gesetz stammt, trägt ihr Leben, erhebt ihren Geist, beseelt ihre Worte. Sie sind dem Volke gegenüber Zeugnisse

[1]) Ueber die eigentlich handwerksmässige Wahrsagung vgl. S. 159 f.
[2]) So wohl die Baalspropheten, in ihrer Ohnmacht dem Elias gegenüber.

seines Bundes mit Gott, seiner Würde als Volk Gottes. Nur das Volk, dessen König Gott ist, kann durch solche Männer solche Gottesworte empfangen. Die Prophetie ist gleichsam wie in der Natur der Regenbogen ein stetes Zeugniss des Bundes Gottes mit Israel, eine stete Bürgschaft der Liebe Gottes, welche ihr ewiges Licht durch das Dunkel der Zeit leuchten lässt.

3. Prophetennamen.

Die meisten Prophetennamen dieser Zeit sind durch die Form des prophetischen Amtes hervorgerufen, also durch die besondere Begeisterung in welcher ein Wissen um verborgene Dinge gegeben ist, wie sie sich auch ausserhalb Israels vorausgesetzt findet. Die älteste Bezeichnung ist „Seher“ „Schauer“,[1]) d. h. Männer welche ohne Vermittlung sinnlicher Erfahrung eine durch Gott geweckte geistige Anschauung von Dingen haben, die dem gewöhnlichen Menschen verborgen sind, — mögen sie der Zukunft oder nur überhaupt dem Gebiete ausserhalb der Erfahrung angehören. — Von ihrer überströmenden Begeisterung, worin sie den Grenzen des überlegenden, selbstbewussten Lebens entrückt schienen, nannte man die Propheten wie schon erwähnt „Rasende“, — man sprach davon dass der Geist über sie komme, die Hand Gottes auf ihnen ruhe.[2]) — Weitaus am häufigsten aber nannte man sie in späterer Zeit Nabi,[3]) und trug diesen Namen in allen uns erhaltenen Stücken schon bis auf Moses zurück.[4]) Die Bedeutung dieses Wortes im Sprachgebrauche kann nicht wohl zweifelhaft sein. Wo der eine Schriftsteller sagt, dass Aaron dem Moses als „Mund“ dienen solle, sagt der andre, dass Moses dem Aaron wie Gott, Aaron dem Moses wie ein Nabi sein solle.[5]) Das offenbar erst denominativ gebildete Hitpaël des Wortes bezeichnet das Umherrasen unter dem Eindruck einer höheren zwingenden Macht,[6]) einer unwiderstehlichen Begeisterung. Die Verbindung des Niphal-

[1]) חֹזֶה. רֹאֶה. 1 sam. IX, 9 „früher in Israel sprach man so, wenn man Gott fragen wollte: auf, wir wollen zu dem Roeh. Denn was man heute Nabi nennt, nannte man früher Roeh“ (11. 18. 19). [2]) 2 reg. III, 15 (1 sam. XVIII, 10). [3]) נָבִיא [4]) Z. B. deut. XXXIV, 10 (A). [5]) ex. VII, 1 (A) cf. IV, 16 (C). [6]) 1 sam. XVIII, 10. 1 reg. XVIII, 29. (הִתְנַבֵּא) (nach Redslob mehr das Affectirte ausdrückend).

stammes mit einem Gottesnamen durch die Präposition בְּ [1]) zeigt deutlich, dass von einem Reden unter dem zwingenden Eindruck einer Gottheit, sei es des Gottes Israels oder des Baal [2]), die Rede ist. Deutlich genug also ist Nabi der unter dem überwältigenden Eindruck einer Gottheit, als Begeisterter, in ihrem Namen Redende.

Schwieriger ist die Frage von ihrer etymologischen Seite, und es werden bedeutend abweichende Meinungen darüber laut, [3]) — vor allem da schwer zu sagen ist, wie weit die angeführten Verbalformen schon auf eine ganz feststehende Bedeutung des Wortes zurückgehen oder dieselbe begründen helfen. Indessen wenn man die passive, schwerlich bloss intransitive, Form des Wortes bedenkt, wenn man die zweifellos nahe verwandte Verbalform נבע und die daran sich schliessenden Wortstämme in's Auge fasst, [4]) und damit den angegebenen Sprachgebrauch vergleicht, so wird man am ersten zu der Meinung kommen, dass die Grundbedeutung sei „der Offenbarungsempfänger", der in welchem eine Zuflüsterung von Seiten Gottes statt findet, „dem Gott als seinem Vertrauten die Geheimnisse seines Rathschlusses zuraunt". [5]) Daran schliesst sich ungezwungen die weitere Entwicklung. Ein solcher Mann ist ebensowohl ein Redner Gottes, sein Bote, Dolmetscher, [6]) als er andrerseits unter dem Einfluss einer ihn bewältigenden Macht, also ohne eigne Freiheit redet. [7])

Die meisten Namen, welche das eigenthümliche Wesen der alttestamentlichen Propheten bezeichnen, lassen sich in unsrer Periode noch nicht nachweisen. Der Städtename Ramathaim-Zophim weist doch wohl schwerlich auf Propheten als Wächter. [8]) Uralt aber sind die Ehrennamen „Gottesknecht", [9]) „Mann Gottes", [10]) wie sie schon auf Moses zurückgeführt werden.

[1]) jerj. II, 8. [2]) So z. B. 1 reg. XVIII, 19. XIX, 1. 2 reg. X, 19. jerj. II, 8. [3]) Redslob a. a. O. Friedr. Köster a. a. O. 172. Oehler (Prophetenthum). Hupfeld Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes III, 397 ff. IV, 139 ff. Ewald I, 6. [4]) נָבַע vorz. in seiner Hiphilform ψ XIX, 3. etc. ברע vgl. auch נאם נהם. [5]) Hupfeld a. a. O. [6]) Was das Vb. im Arabischen geradezu bedeutet. [7]) So am deutlichsten 1 sam. X, 5—11. XIX, 20. (1 chr. XXV, 2. 3. jerj. XXIX, 26). [8]) 1 sam. I, 1. [9]) עֶבֶד יהוה. Moses schon bei A jos. XIV, 7. XVIII, 7. etc. [10]) אִישׁ הָאֱלֹהִים von Moses jos. XIV, 6 (A) etc. Von Propheten überhaupt 1 sam. II, 27. IX, 6. 7. 10. Stehend ist der Ausdruck in den Berichten über Elias und Elisa.

In ihnen liegt ausgedrückt, dass die Propheten ein besondres Amt im Dienste des Gottes von Israel haben, seinen Willen zu vollziehen, sein Reich des Heils zu bauen, — dass sie in enger Beziehung zu ihm stehen, Antheil haben an der Ehre und Würde seiner Königsstellung.

4. Wirksamkeit und Stellung der Propheten.

Das Auftreten der Propheten in diesem Zeitraume ist wohl vielfach gewaltsamer, ausserordentlicher zu denken, als in der folgenden Zeit. Dennoch war gewiss auch damals das Hauptmittel ihrer Wirksamkeit die einfache Ermahnungsrede, das Wort, — die auf der innern Gewissheit der Erfüllung mit Gottes Geist ruhende Darlegung des Willens Gottes für die jedesmaligen Fragen der Zeit an das Volk. So bei einem Moses, einem Nathan, einem Elias und Elisa. Darum ist es bei verschiedenen Schriftstellern hervorgehoben, dass der Mangel an Gabe der Rede dem Moses als Zeichen erschien, er tauge nicht zum Gottespropheten,[1]) und dass dieser Mangel durch Aarons besondere Redekunst ausgeglichen werden musste. Die Propheten reden in Gottes Auftrag, die Wahrheit ihrer Rede ruht in sich selbst, bedarf keines Beweises; ihr Wort ist einfaches Zeugniss, Verkündigung des schlechthin unwidersprechlichen Gotteswillens.

Etwas wesentlich Neues hat in dieser ganzen Zeit natürlich nur Moses dem Volke zu verkündigen. Die andern Propheten wollen nur das was im Bunde schon gegeben ist dem Volke tiefer in das Herz prägen, wollen das Volk zurückführen wenn es irrt. Und sie haben es in dieser Zeit noch keineswegs wie in der folgenden damit zu thun, den Gesammtinhalt und das Wesen der alttestamentlichen Religion darzulegen und geistiger zu entwickeln, — sie halten sich mehr an das Verhältniss der Religion Israels zu fremdem Götzendienst und an einzelne wichtige Fälle des Staats- und Kirchenlebens, wie sie im Lichte der wahren Religion erscheinen. Doch ist ja aus ihrer Mitte auch allmählig der Ausbau hervorgegangen, welchen die Grundgedanken des Moses in dieser Zeit fanden. Die grossartige Gestalt der Religion, welche vor dem

[1]) A exod. VI, 12. 30. VII, 1. C ex. IV, 10. 14. 16.

Auge von A steht, — die Neugeburt des Volkes, deren Zeugnisse die Glanzzeiten Davids und Salomos sind, — das sind ja Spuren der prophetischen Kraft in diesem Volke. —

Die Propheten treten nicht wie regelmässig im Amte befindliche Männer auf. Zwar ist in dieser ganzen Zeit, wo die Einheit des Kultus noch durchaus eine werdende ist, selbstverständlich vorausgesetzt, dass der ächte Prophet, wie einst Moses, ein Recht zu gottesdienstlicher Handlung habe. Die Sitte knüpfte damals überhaupt das Vollziehen des Opfers noch nicht ausschliesslich an den Priesterstand. Auch der König als solcher glaubte das Recht dazu zu haben.[1]) Und so vollzieht nicht bloss der priesterliche Samuel, sondern auch ein Elias Opferhandlungen.[2]) Aber das ruht doch nur in der Unvollkommenheit der Sitte. Die alte Erinnerung des Volkes hält mit Recht fest, dass das Prophetenthum in Moses das Priesterthum in Aaron als geordneten Stand neben sich eingerichtet hat.[3])

Das Wesentliche des Auftretens der Propheten ruht in dem Bewusstsein, nicht aus sich „aus ihrem Herzen“[4]) zu reden, sondern im Auftrage Gottes, von ihm gesendet. So wissen sie sich mit schlechthin unwidersprechlichem Ansehn ausgestattet. Was sie reden und thun ist Gottes Rede und That. „So spricht Gott“, „Orakel Gottes“,[5]) das sind Formen der Rede, die als uralt erscheinen. Sie können als begünstigte Diener Gottes wirksam für Andre beten.[6]) Um sie her erscheinen die himmlischen Heerschaaren gelagert.[7]) Sie fordern, wenn der Geist Gottes sie erfasst und zur Rede zwingt, Gehorsam auf ihr blosses Wort. Und wie trotz alles Murrens die Gemeine Israel dem Moses im Wesentlichen folgt, so vermag auch der bittre Hass der abgöttischen Partei und das charakterlose Schwanken des Königs den Einfluss des Elias und Elisa nicht zu lähmen.[8]) So wagt Saul an der Spitze seines

[1]) 1 sam. XIV, 35. 2 sam. XXIV, 18 ff. — In 1 sam. XIII, 9 ff. ist es nicht die Handlung an sich, sondern der Ungehorsam gegen das „Gotteswort“, welcher Samuels Zorn nach sich zieht. [2]) 1 reg. XVIII, 30 ff. (1 sam. X, 8. XVI, 2 etc.) [3]) A exod. XXVIII. [4]) num. XVI, 28. Besonders merkwürdig 2 sam. VII, 1—3. cf. 4, wo zuerst Nathan nach der ihm sich aufdrängenden Meinung redet, dann aber durch die göttliche Stimme eines entgegengesetzten Urtheils gewiss wird. [5]) נְאֻם ה, כֹּה אָמַר ה schon 1 sam. II, 27. 30. X, 18 (auch in dem Liede 2 sam. XXIII, 1 ff. sind diese Formen). [6]) gen. XX, 7. 17 (C) cf. 1 reg. XVII, 1. 2 reg. VI, 17. 18. [7]) 2 reg. VI, 17. [8]) 1 reg. XXI, 20 ff. 27 ff. 2 reg. III, 13 ff.

siegreichen Heeres nicht, dem Worte Samuels zu widerstehen.[1]) So beugt Eli sich der göttlichen Botschaft,[2]) und David in aller seiner Herrlichkeit erträgt das strafende Wort des Nathan.[3]) Ohne Waffen, ohne den Glanz priesterlicher Weihe, ohne Gelehrsamkeit und menschliche Weisheit fordern die Propheten Gehorsam. Und wenn auch ein Elias „als des Königs Feind“ Verfolgung leidet, und die Prophetenschüler getödtet werden,[4]) — wenn auch ein Micha, „der dem König immer Böses weissagt“, gefangen gesetzt wird, bis sich die Wahrheit seines Wortes herausstelle,[5]) so ist ihr Einfluss doch stets auf's Neue ein höchst bedeutender. Ein wahrer Gottesprophet durch sein Gebet und sein Wissen um Gottes Willen ist „Wagen Israels und seine Reiter“ d. h. dem Volke wie eine schützende Kriegsmacht.[6]) Die Propheten warnen die Könige, ändern durch ihre Worte die Königsgeschlechter, berathen die Fürsten, hindern frevelhafte Kriege.[7]) Selbst für auswärtige Könige wirken sie bestimmend, — weil „der Gott“ in ihnen redet.[8]) Uebrigens zeigt Nathans Geschichte deutlich, dass sie die Grenzen einer eigentlich politischen Parteithätigkeit gegenüber der prophetischen nicht immer streng beachtet haben.[9]) — Und andrerseits sind sie so gottgeweihte Persönlichkeiten, dass es für „sündige Menschen“ leicht gefährlich erscheinen kann, in nahe Berührung mit solchen Gottesmännern zu kommen, welche „ihre Schuld in Erinnerung bringen könnten“.[10])

Wenn wir fragen, in welcher Form sich die prophetische Begeisterung in dieser Zeit gezeigt hat, so denken wir bei dieser Frage an die beiden grossen Grundformen, wie sie auch Plato schildert, — die der Mantik und die der Prophetie im engeren Sinne. „Die M a n t i k gab der Gott der menschlichen Unverständigkeit; denn Niemand erlangt b e w u s s t (ἔννους) eine göttliche und wahrhafte Mantik“ „desshalb ist es Recht, dass das p r o p h e t i s c h e Geschlecht über den göttlichen Wahrsagungen als Richter aufgestellt wird“. So stand neben der Pythia, welche durch Erddünste in den Zustand der Ekstase versetzt ward, der auslegende Prophet.

[1]) 1 sam. XV, 21 (allerdings später). [2]) 1 sam. II, 27 ff. [3]) 2 sam. XII, 13 ff. cf. XXIV, 11 ff. [4]) 1 reg. XVIII, 4. 9 ff. 17 f. XIX, 2 ff. 9 ff. [5]) 1 reg. XXII, 8. 18. [6]) 2 reg. II, 12. XIII, 14. [7]) 2 reg. VI, 9. 1 reg. XI, 29. XII, 22. XVI, 1. 12. XX, 13. 21. [8]) 1 reg. XIX, 15 f. 2 reg. VIII, 7 f. 12 f. IX, 2. [9]) 1 reg. I, 11 f. 22. [10]) 1 reg. XVII, 18. 24.

Die Mantik hing mit Incubation, Traumgesicht oder irgend einer ähnlichen Form zusammen. Und auch bei Paulus (1 cor. XIV, 2. 3) ist offenbar der Unterschied des prophetischen Redens von dem Zungenreden der, dass das Erstere bewusst, in klaren und deutlich gedachten Redeformen von dem Göttlichen zeugte, — das Zweite in einer Verzückung ohne Thätigkeit der Vernunft. Und sicher ist mit Paulus festzuhalten, dass das Erstere die höhere Erscheinung ist, dass nur eine unlautere Verkehrung des religiösen Urtheils das Zweite, weil es seltsamer, der Phantasie ansprechender ist, höher stellen kann. — Wenn wir so die Frage stellen, so können wir nicht zweifeln, dass in diesem Zeitraume, gemäss dem Ursprung des Prophetenthums aus volksthümlichen Erscheinungen und gemäss der ganzen Richtung des Geistes in jenen Ländern und Zeiten, die der Mantik, dem Zungenreden, verwandte Form die gewöhnliche war. In einem Zustande der Verzückung, hinweggerissen aus der Klarheit gewöhnlichen Denkens und Urtheilens, erlebten die Propheten die Augenblicke unmittelbar göttlicher Gewissheit, wo die Bilder vor ihre Seele traten, in welchen sie Aufschluss fanden über die Fragen, welche ihr Herz bewegten. So lässt in ganz concret sinnlicher Weise die alte Erzählung von dem Geiste des Moses einen Theil auf die Aeltesten gelegt werden, so dass sie in heiliger Wuth „weissagen", so dass auch die an sich nicht Berührten mit ergriffen werden.[1]) So ergreift die heilige Musik und der Reigen den Saul, dass er mit einstimmt, und unbekleidet sich in Verzückung niederwirft, — wie die Fakirs des heutigen Morgenlandes.[2]) So lässt Elisa durch Saitenspiel sich begeistern, bis die Hand Gottes auf ihn kommt.[3]) Dem schlafenden Samuel tönt eine Stimme im Heiligthum in das Ohr, die immer wiederholt ihn ruft, bis Eli ihm die Bedeutung derselben erklärt.[4]) Den Elias ergreift die Hand Gottes, dass er vor dem eilenden Wagen des Königs einherläuft,[5]) dass er von Engeln gespeist 40 Tage und Nächte bis zum Horeb wandert.[6]) Nach der Sage bei B lässt sich Isaaq durch ein festliches Mahl in die Stimmung versetzen, in welcher er prophetischen Segensspruch verkünden will.[7]) Bileam erscheint gewaltsam gezwungen

[1]) num. XI, 17—26 (A). [2]) 1 sam. X, 6 ff. cf. XIX, 20—24. [3]) 2 reg. III, 15. [4]) 1 sam. III, 3 ff. [5]) 1 reg. XVIII, 46. [6]) 1 reg. XIX, 8. [7]) gen. XXVII, 4. 25. 31.

zu dem Spruch, der seinem Willen entgegen ist. [1]) Nur so konnte ja das Volk die Seher „Rasende" nennen; nur so konnte es als etwas Besonderes erscheinen, dass dem Moses ohne Traum und Verzückung in klarem Denken Gottes Wort zu Theil ward. [2]) Wie die Prosa aus der Poesie so ist gewiss die ruhige Lehrrede aus der begeisterten, die Gottesbegeisterung aus der leidenschaftlichen Verzückung geworden. Doch zeigt sich in den grössten Männern dieser Zeit auch die höhere Form von Anfang an. [3])

Solche Verzückung war dann natürlich nicht dauernder Zustand, sondern kehrte in einzelnen Augenblicken der Erhebung wieder, in welchen Gott „das Ohr des Sehers öffnete zum Vernehmen des Gotteswortes; [4]) nur Moses war in allem seinen Thun des Gotteswillens prophetisch gewiss. Der Gegenstand der Weissagung wird in diesen Zeiten, wie schon das Wort „Seher" andeutet, sich vorwiegend als Gesicht, Vision, dargeboten haben. In späterer Zeit freilich ist das Gesicht vielfach blosse Einkleidung, setzt keineswegs nothwendig Verzückung voraus. Damals aber war wohl die allgemeine Vorstellung, dass die Propheten was sie dem Volke als Antwort auf seine Fragen mittheilen sollten im Zustande geistiger Erregtheit, meistens wohl im nächtlichen Traum empfingen. Die unmittelbare Gewissheit über die auf ihnen lastenden Fragen und Bedenken wurde nicht durch Arbeit des Nachdenkens bewusst errungen, sondern von der aufgeregten Phantasie, also in einem sinnlichen Gewande, erfasst. Und auch wenn sie solche Gesichte dem Volke vortrugen, war ihre Darstellung wohl leidenschaftlich erregt, die Augenblicke der Begeisterung noch einmal durchlebend.

Auch die symbolische Handlung kommt in dieser Periode, wie mehrere Beispiele zeigen, [5]) schon als eine bei den Propheten nicht ungewöhnliche Form der Wirksamkeit vor. Sie beruht ursprünglich auf dem Bedürfnisse des Hörenden. Denn der Mensch, welcher an ein reines Denken nicht gewöhnt ist, ergreift lebhafter was sich ihm für das sinnliche Auge darstellt, als was ihm blosse Worte nahe bringen. Daneben aber hat die symbolische Handlung einen gewaltsameren, unmittelbarer handelnden

[1]) Besonders num. XXII, 8 ff. die ἐγκοίμησις. [2]) num. XII, 6. deut. XXXIV, 10 (A). [3]) Moses, Nathan, — wesentlich auch Samuel. [4]) 1 sam. IX, 15 (cf. XX, 2). [5]) 1 reg. XX, 35. XXII, 11 ff.

Charakter, — entspricht also auch dem Wesen der Propheten dieser Zeit mehr als die einfache Lehrrede. Ihr Wesen ist, dass in einer Handlung sich eine Drohung, Verheissung oder Belehrung versinnlicht, so dass dieselbe eine epideiktische, ein „Zeichen“ (אות) wird. Verwandt ist ihr auf dem Gebiete des blossen Wortes die Parabel oder Gleichnissrede, von der uns Nathans Bussrede an David ein besonders schönes Beispiel giebt.[1])

Das Alles aber verwebt sich in die „prophetische Rede“. Doch hat dieselbe in dieser Zeit weniger als in der folgenden eine Verwandtschaft mit der erbaulichen Lehrrede unsrer Zeit. Es waren wohl mehr kurze Machtsprüche und Gottesbefehle, an einzelne Ereignisse, Bedürfnisse, Schäden des Volkes schliessend. Die Propheten dieser Periode sind noch im mächtigsten Sinne des Wortes Volksmänner. Ihre Worte sind Befehle und Thaten. Mit starker Hand greifen sie in das Rad des Volkslebens ein, auch wo ihnen die Lenker des Staatswagens wenig Dank dafür wissen.

5. Weissagung und Wahrsagung.

Die Verkündigung der Zukunft ist nicht der Schwerpunkt des vollkommnen Prophetenwirkens. Die grossen Propheten der folgenden Zeit legen viel grösseren Nachdruck auf die Lehrthätigkeit, welche die ewigen göttlichen Wahrheiten als Maassstab an die Gegenwart und ihre sittlichen Gebrechen legt. Aber in dieser Zeit galt doch wohl das Voraussagen der Zukunft, — wie es ja an sich mit dem Prophetenthum zusammenhängt, — noch für die eigentliche Hauptwirksamkeit der Propheten. Man wollte durch sie „Gott fragen“, Orakel gewinnen. Aus der volksthümlichen Gestalt des Wahrsagers entwickelt sich in unsrer Periode erst die Gestalt des echten Gottespropheten. Das Vorauswissen der Zukunft legt sich aber in zwei Formen auseinander, welche ihrem Wesen nach grundverschieden sind, in Wirklichkeit aber bei den ältesten Propheten wohl immer verbunden waren, wenigstens nicht bewusst getrennt wurden, die Weissagung und die Wahrsagung.

a) Die Weissagung ist eine nothwendige Folge des Pro-

[1]) 2 sam. XII, 1 ff. (jud. IX, 8 ff.)

phetenberufs, steht im engsten Zusammenhange mit der Aufgabe der Propheten, das Volk zu warnen und zu leiten. Wer die Gegenwart und die zu ihr führenden Bedingungen der Vergangenheit mit dem Auge des göttlichen Geistes betrachtet, der hat ja dadurch auch eine Gewissheit von der Zukunft. Denn dieselbe beruht ihrer menschlichen Seite nach auf der Vergangenheit und Gegenwart in ihrer wahren Bedeutung, — ihrer göttlichen Seite nach auf dem ewig gleichen göttlichen Liebeswesen und Heilswillen. So müssen die Wege Gottes mit seinem Heil, mit seinem Volke soweit dasselbe Grundlage des Heils ist, vor dem Auge des Propheten liegen, — und das eben ist die Gabe der Weissagung. Dieselbe ist nicht Berechnung der Zukunft aus den Verhältnissen der Gegenwart, — so wenig die durch das sich offenbarende göttliche Leben gewirkte Glaubensgewissheit einer philosophischen Ansicht gleich ist. Zwar werden ja beide in vielen Punkten übereinstimmen, wenn die Berechnung oder die philosophische Speculation scharfsinnig und besonnen sind. Aber ihre Quelle und die Art der in ihnen gegebenen Ueberzeugung sind doch grundverschieden. In der Weissagung wie im Glauben liegt eine persönliche Gewissheit, welche von Berechnungsfehlern durchaus unbeirrt ist, welche sich darum auch Andern ohne Gründe nur durch die Macht persönlicher Berührung mittheilt, indem auch in diesen die Kraft des göttlichen Lebens ihre Wirkung auf das Menschenherz bezeugt. Nur mit dieser Näherbestimmung kann man der Definition Schleiermachers beistimmen „Weissagung ist jedes religiöse Vorausbilden der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine gegeben ist“.

Die Weissagung ist also die Anwendung der Gewissheit von den ewigen Gesetzen göttlichen Wesens und Willens und von dem Ziele des Heils, auf die Zukunft, soweit sie für die Gegenwart bedeutsam ist, und soweit sie mit dem religiös-sittlichen Gebiete zusammenhängt. Ihr Wesen ist eine unmittelbar aufleuchtende Gewissheit, und dieselbe kann an sich ganz ebensowohl in einem Zustande besondrer geistiger Erregtheit und Begeisterung entstehen, als in ruhigem Verlaufe bewussten und nachdenkenden Geisteslebens. Die letztere Form ist gewiss die gesundere und höhere. Aber wenn noch in der folgenden Periode beide Formen sicher nebeneinander vorkommen, so können wir wohl als wahr-

scheinlich bezeichnen, dass in dieser Zeit die erstere die gewöhnliche war. Der Streit ob die Weissagung in Verzückung oder ruhigem Geistesleben empfangen wurde, ist ein durchaus müssiger, da beide Formen sich ganz zweifellos neben einander finden. Nur das kann mit Recht gesagt werden, dass wie überhaupt die Gestalt des Propheten von dem natürlichen Ausgangspunkte der Mantik zu der Form der klar begeisterten Predigt des Gotteswillens hinstrebt, — so auch die Weissagung sich aus der Form der Verzückung mehr und mehr abklärt zu bewusster, vernünftiger Gewissheit von dem Willen Gottes.

Das Wesen der Weissagung liegt in ihrem religiösen und sittlichen Charakter. Es handelt sich in ihr nicht um die Eitelkeit höheren Wissens von beliebigen Dingen oder um neugieriges Lüften des Schleiers der Zukunft. Die Weissagung ist rein praktisch, dient den sittlichen Zwecken. Ihre Hauptgedanken, voll mahnenden Ernstes und voll busserweckender Kraft, sind, dass was gesäet wird auch geerndtet werden muss, dass Leben und Tod sich an dem Verhalten zu Gott entscheiden, dass aber trotz aller menschlichen Verirrung und Verwirrung die Ziele Gottes mit seinem Heile, das in diesem Volke begonnene Gottesreich, zum Siege, zu herrlicher Vollendung kommen müssen. Sehr gut hat Hengstenberg in seiner zweiten Darstellung der Weissagung[1]) hervorgehoben „die Verkündigungen der Propheten hatten was den Kern betrifft die Gewähr ihrer Wahrheit schon längst vor der Erfüllung; in Gottes Wesen eindringen, in seinem Lichte die ewigen Gesetze erkennen, nach denen er Welt und Kirche regiert, das ist wahrlich etwas unendlich höheres als ein an und für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft“. Wer sich in das Wesen der Weissagung der folgenden Zeit vertieft, der wird in diesem Punkte Hengstenberg sicher recht geben, so wenig er die daran geschlossenen Folgerungen dieses Gelehrten wird billigen können. So ist die Weissagung eine durch den göttlichen Geist gewirkte unmittelbare Gewissheit über den göttlichen Willen und Rathschluss, wie dieselben in den ewiggültigen Gesetzen göttlichen Wesens ruhen. Sie ist weder etwas Zauberisches, noch etwas

[1]) Ev. Kirchenz. 1833. 23. vgl. Christologie Aufl. 2. III' 194.

Widernatürliches, sondern eine Ueberzeugung echt sittlicher und religiöser Art.

Daraus ergeben sich dann von selbst die Schranken der Weissagung. Soweit die Zukunft auf Bedingungen geschichtlich äusserlicher Art ruht, kann sie in der Weissagung nur erkannt werden nach Maassgabe der vorliegenden geschichtlichen Verhältnisse. Die Weissagung verkündet den Willen des Gottes Israels für die Zukunft, aber in Beziehung auf die Bedürfnisse, Bedingungen, Verhältnisse der Gegenwart. Wo sie den göttlichen Zorn ankündigt, schliesst sie seine Vollstreckung an die Gefahren, welche am Horizont des Volkes in der jedesmaligen Gegenwart erscheinen. Wo sie das göttliche Heil weissagt, ist es das Ende der Leiden, Gefahren und Bedrängnisse welche das Volk unmittelbar bedrohen oder schon erreicht haben. Geschichtlich äusserliche Verhältnisse, welche nicht wenigstens dem Keime nach in der Bekanntschaft des Propheten mit der Gegenwart erschlossen sind, können nie in der Weissagung erscheinen. — Sodann ist die Weissagung nie Vorhersagung von Einzelheiten, welche nicht in der Idee des göttlichen Willens von der Zukunft ihren zureichenden Grund haben. Wo sie solche Einzelheiten bringt, — ohne Wahrsagung sein zu wollen —, da sind es rein dichterisch-rednerische Schilderungen, hervorgegangen aus dem Bedürfnisse, den Willen Gottes nicht als nackten Satz auszusprechen, sondern ihn den Hörern als lebendiges Bild vor die Augen zu malen.

Der eigentliche Gegenstand der Weissagung ist ausschliesslich die Geschichte des Reiches Gottes. Wo sich Weissagungen gegen oder über heidnische Völker finden, — wie ja schon in unsrer Zeit über Kanaan, — da sind dieselben doch nur in Beziehung auf das Gottesvolk berücksichtigt. Sie werden mit in Israels Gericht verstrickt, oder das Heil Israels wird ihnen zum Gericht, oder sie haben Theil an der Vollendung des Gottesreiches. Und ihr Urtheil lautet, je nachdem sie ein schlechthin verderbliches Element dem Gottesreiche gegenüber darstellen oder nicht, je nachdem sie fähig oder unfähig sind, einzugehen in die Heilsgemeinschaft, je nachdem sie dem in Israel sich offenbarenden Gotteswillen sich beugen oder in hochmüthiger Halsstarrigkeit ihm widerstreben. Sie sind nie das eigentliche Ziel der Weissagung; — Urtheile des Gottes Israels werden ihnen eröffnet; —

das eigentliche Ziel der Weissagung ist Israel. Wenn es sich zum Bösen wendet, wird ihm Vernichtung geweissagt, jede fremde Macht ihm als Zuchtruthe Gottes gedroht; hinter allen Drohungen aber steht des Volkes ewiger Bund, der nicht zerrissen wird, Gottes Bundesliebe die nicht erkaltet. — Das konnte schon hier gesagt werden, und musste gesagt werden, um das Wesen der Weissagung klar zu bestimmen. Aber auf eine Reihe wichtiger Fragen kann hier noch nicht eingegangen werden. Die Weissagung in ihrer vollendeten Form tritt uns erst in der folgenden Zeit entgegen. Erst da beginnt die Möglichkeit, die wichtige Frage nach ihrem Verhältniss zur Geschichte, zur Erfüllung, zur Darstellungsweise, aufzustellen und zu lösen.

B. Durchaus verschieden von dieser echten Weissagung ist die Wahrsagung. Sie ist die vorgegebene oder wirkliche Kenntniss eines bevorstehenden Ereignisses, gleichviel welchem Kreise dasselbe angehört, mit seinen Einzelheiten und Zufälligkeiten. Sie hat mit dem innern Gange der Geschichte, mit dem göttlichen Geiste, welcher sie bewegt, Nichts zu thun. Sie sucht mit Vorliebe Einzelheiten auf, Dinge welche mit den sittlichen Grundgedanken der Geschichte und ihren ewigen Gesetzen in keinem innern Zusammenhange stehen. Während die Weissagung den Einzelnen nur da berührt, wo grosse sittliche Grundsätze an ihm zum Vollzug kommen, oder wo die Geschichte des Heils mit ihm verflochten ist,[1] berührt die Wahrsagung vorzugsweise das Geschick des Einzelnen. Während in der Weissagung die Einzelheiten rein der dichterischen Form gehören, wählt die Wahrsagung Zeit, Namen, Zahlen besonders gern zu ihrem Gegenstande. Wo die Wahrsagung nicht auf Betrug beruht, da muss sie mit dem räthselhaften und dunkeln Gebiete des Seelenlebens zusammenhängen, in welchem eine besondere, unnatürliche Erregung und Steigerung des Gefühls Ahnungen hervorruft, auf der besonderen Empfindlichkeit für sich vorbereitende Eindrücke des Naturlebens gegründet (Tholuck S. 6).

Diese Wahrsagung nun war, wie schon bemerkt, in unsrer Periode eine durchaus gebräuchliche und mit den Ansichten und Neigungen des Volkes eng verflochtene. Wenn auch das „Gott-

[1]) 1 sam. II, 27 ff. 2 sam. VII, 4—17. XII, 1 ff.

fragen“ [1]) vielfach bloss auf einen Rath der gottbegeisterten Männer oder der Priester in schwierigen Lagen hinauskam, so liegt ihm doch sicher der Gedanke zu Grunde, dass Wahrsagung mit dem Priester- und Prophetenberufe zusammenhänge. Auf diesem Gedanken ruht zweifellos das Fragen mit den Urim und Tummim, [2])

[1]) gen. XXV, 22 (XXIV, 57). ex. XVII, 1. XVIII, 15. 19. XXXIII, 7. lev. XXIV, 12. num, III, 16. 39. IV, 37. 41. 45. 49. IX, 8. 9. 18. 20. 23. X, 11. 13. 29. XIII, 3. XV, 35. XXXII, 2. 38 (cf. durch Mosis Hand). jos. IX, 14. jud. I, 1. 2 sam. XXI, 1. (cf. 2 reg. VI, 9. VII, 1. 2. VIII, 2).

[2]) Dieser schwierige Punkt, eigentlich rein der Archäologie angehörig, mag hier wegen seines Zusammenhangs mit den alttestamentlichen Vorstellungen von Wahrsagung kurz erläutert werden. Zur Literatur vgl. Ugolin thesaurus ant. sacr. Bd. XII, wo die Werke von H. Buxtorf, Polemann, **Spencer** und Riboudeald zu finden sind, — sodann °Saalschütz, Prüfung der vorzüglichsten Ansichten von den Urim und Tummim (Ilgen Zeitschr. für histor. Theologie VIII, 2). Der Vorstand der Priesterschaft hatte als Mittel zur Erforschung des Gotteswillens, an welchen die Staatsgewalt gebunden war, sein hohepriesterliches Schulterkleid, und daran vorn als Tasche befestigt ein goldgewirktes Tuch, auf welchem die Namen der Stämme Israels, in vier Reihen von Edelsteinen geschnitten, befestigt waren (ex. XXVIII, 15 ff. XXXIX, 8 ff.). Als solcher „Ephodträger“ war er im Besitz des Priesterorakels (1 sam. XIV, 3 cf. XXI, 10. XXIII, 6. 9—11. XXX, 7 f.). In Betreff der näheren Form dieses Orakels nun heisst es: in die Tasche soll der Priester hineinlegen das Urim und Tummim (ex. XXVIII, 30). Meiner Ansicht nach beweist die ganze Art der Erzählung, vor Allem aber die Parallele von lev. VIII, 8. mit ex. XXV, 21, dass diese Urim und Tummim nicht die schon erwähnten 12 Edelsteine auf der Tasche sein können, sondern ein Gegenstand sein müssen, welcher in die Tasche auf der Brust des Schulterkleides gelegt werden konnte. Diese Urim und Tummim also, an deren „Recht“ z. B. Josua gebunden sein sollte num. XXVII, 21., müssen ein nicht allzugrosser Gegenstand von altheiliger Bedeutung gewesen sein, — denn von einem Verfertigen derselben ist nirgends die Rede (הַ). Spencer hat bei den Tummim an den Schmuck gedacht, welcher als Zeichen der höchsten Richterwürde von dem ägyptischen Oberpriester getragen sein soll und welcher aus kostbaren Edelsteinen gemacht an goldner Kette um den Hals getragen „Wahrheit“ genannt wurde (Aelian variae histor. XIV, 34. Diodor Sic. ed. Becker I. p. 101). Er schliesst daran den andern Gedanken, dass die Urim von den Teraphim nicht verschieden seien, indem deren Diminutivbilder als Orakelgötter auf diese Weise dem Aberglauben entzogen und dem wahren Kultus angeeignet seien. Die letztere Ansicht, deren Stütze eine unerwiesene Deutung von hos. III, 4 ist, ist ganz willkührlich, — die erste hat bei der Beschaffenheit der Belegstellen wenig Wahrscheinlichkeit. — Die Rabbinen denken meistens an einen oder auch an alle zwölf Edelsteine der Tasche, deren Leuchten und Flimmern Aufschluss gegeben, — oder deren eingeprägte Schrift eine Art von Worten gebildet habe. So denkt der Sohar an den Gottesnamen יהוה der auf cabbalistische Weise verschiedendeutig gelesen sei. Alle diese Ansichten aber scheitern an dem „Hineinlegen“ der Urim und Tummim in die Tasche. Mir scheint 1 sam. XIV, 36—42 cf. XXIII, 2—11. XXX, 7. 8, wenn man die erste Stelle nach Thenius herstellt, den nöthigen Aufschluss zu geben. Es waren wohl zwei Steine, entweder von der Durchsichtigkeit (אוּרִים) und Nichtdurchsichtigkeit (תֻּמִּים) oder wahrscheinlicher von ihrem Zwecke „Erleuchtung“ und

und das Gottesurtheil durch das Loos.[1]) Die Traumdeutung kommt vielfach vor.[2]) Samuel ist Wahrsager und bekommt dafür Wahrsagerlohn.[3]) Der Prophet Gad mit seinem prophetischen Rathe wird zurückgestellt, als mit Ebjathar das priesterliche Orakel in Davids Lager kommt.[4]) Man ging auch wohl zu fremden Orakeln, so zu dem des Baal Sebub in Eqron, und der tadelnde Prophet sagt nur: „ist denn kein Gott mehr in Israel"?[5]) Und als Gott weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch Propheten Orakel geben will, da wendet Saul sich an die Todtenbeschwörerin.[6]) Kurz wir finden hier dieselbe Vorstellung von dem „Gotteswort", dem „Orakel", ohne welches kein Frommer eine wichtige Handlung thut, wie etwa bei den Griechen,[7]) — und die Propheten erheben sich noch keineswegs klar aus dieser Gesammtvorstellung.

Als Wahrsagung wie als Weissagung muss natürlich nach dem Glauben dieser Zeit das Wort der echten Propheten in Erfüllung gehen. Sie reden ja nicht aus sich.[8]) Und wo ihr Wort nicht eintrifft, da hat der zürnende Gott absichtlich die Wahrheit verhüllt, das Herz seiner Boten verblendet.[9]) Der echte Prophet betet mit der Sicherheit der Erfüllung auch völlig willkührlicher Bitten;[10]) er weiss ja dass er aus Gottes Willen und Geist betet. Der Segen der sterbenden Gottesmänner greift in die Ge-

Recht" zu geben, genannt. Wenn Urim fiel, so war die Antwort „ja", — wenn Tummim fiel „nein", — wenn ein böses Omen das Loosen hinderte, oder keiner der Steine heraussprang, so war das ein Zeichen, dass Gott zürne. So würde diese Einrichtung durchaus in die allgemeine Art des „Loosorakels" fallen, welches ja so sehr im Geiste dieser Zeit war. (cf. jud. XX, 18. num. XXVII, 21.) Ich wenigstens kann mich aus den vorhandenen Stellen nicht überzeugen, dass hier bloss etwas Sinnbildliches vorliege, etwa ein blosses Symbol der Geisteserleuchtung des Hohepriesters. Auch die Stelle deut. XXXIII, 8 beweist nur, dass man gern poetisch an die bedeutungsvollen Namen dieser Wahrsagungsmittel der Leviten anschloss (vgl. auch ψ XLIII, 3). Die Art, wie von diesem Orakel erzählt wird, weist auf bestimmten technischen Gebrauch, und darauf, dass entweder „keine Antwort" oder „ja" oder „nein" gefunden ward. [1]) jos. VII, 16 ff. 1 sam. X, 20 ff. [2]) gen. XL, 8 ff. XLI. cf. 1 reg. XIV, 1 ff. 2 reg. VIII, 1 ff. etc. [3]) 1 sam. IX, 19. 20. X, 2 f. cf. IX, 7. 8 (vgl. schon 1 sam. III, 20). [4]) 1 sam. XXII, 5 vgl. XXII, 10. 11. 13. 15. XXIII, 2. 4. 6. 9—11. 12. XXX, 7. 8. [5]) 2 reg. I, 2. 3. [6]) 1 sam. XXVIII, 6. 15. [7]) Vgl. die Redensart 2 sam. XVI, 23. — num. IX, 8. 9. XV, 35. ex. XVIII, 19 f. jos. IX, 14. jud. XVIII, 4 ff. XX, 18. 2 sam. XXI, 1 etc. [8]) Vgl. die Vorstellung von Bileam oder gen. XXVII, 7. 9. 33. [9]) 1 reg. XXII, 5 ff. [10]) ex. VIII, 4. 24. 25. 26 (5). IX, 28. X, 17. 18. (cf. VIII, 8. IX, 29.) num. XVI, 15.

schichte ein.[1]) Dass dagegen die Weissagung ihre ganz bestimmten Grenzen der Erfüllung an der Sittlichkeit der prophetischen Wirksamkeit und der Absicht der Bekehrung von Seiten Gottes hat, — das kann erst in der folgenden Periode mit Erfolg gezeigt werden. —

6. Wunder und Zeichen.

Wenn die Propheten als von Gott Gesendete erscheinen, so ist es eigentlich nur eine natürliche Folgerung, dass sie auch Theil haben an der weltlenkenden und darum Wunder wirkenden Macht dieses Gottes. Was sie fordern giebt Gott; wo in ihrem Berufe auch Aussergewöhnliches, Wunderbares nöthig ist, da lässt Gott sie nicht im Stich. Derselbe Wille der sie bitten lässt, ist ja auch der Wille, welcher die Welt lenkt; so kann es keine Hindernisse dem gegenüber geben, was Propheten in ihrem Amte begehren. So erscheinen denn die Propheten der ältesten Zeit in allem Glanze von Wunderthätern. Nach allen Erzählungen ist Moses der grosse Mann der Zeichen und Wunder,[2]) und seine Sünde ist es, dass er an der ihn unterstützenden Wundermacht Gottes einmal kleingläubig zweifelt.[3]) Die Männer der grossen Sturmzeiten der wahren Religion im Nordreiche Elias und Elisa sind in dieser wie in jeder andern Weise Heroengestalten. Sie thun Wunder in einer Weise die recht eigentlich an das Thaumaturgische erinnert, wie auch die Schilderungen höchst plastisch und sinnlich gehalten sind.[4]) Man erwartet Heilungen von den Propheten durch Gebet und Handauflegung und bezahlt sie theuer.[5]) Auch bei andern Propheten kommen einzelne Wunder vor.[6])

Das Urtheil der kritischen Geschichte über die Wirklichkeit dieser Wunder haben wir hier nicht zu berücksichtigen. Sie finden sich allerdings, wie offen zuzugeben ist, nur in solchen Erzählungen, an welchen die Weiterbildung in der Sage des Volkes unzweifelhaft ist. Aber als die alttestamentliche Auffassung steht

[1]) gen. XXVII, 7. 29. 33. XLVIII, 14. 19. [2]) ex. V—XV. [3]) num. XX, 10 ff. (A). [4]) 1 reg. XVII, 1. 2 reg. I, 10 ff. II, 4. 20. 24. IV, 6. 29. 31. 34 ff. V, 10 ff. VI, 6. 18. [5]) 2 reg. V, 1 f. 15 f. 20 ff.
[6]) Z. B. 1 sam. XII, 17. 18. 1 reg. XIII, 6.

ebenso sicher fest, dass mit der Gabe der Prophetie auch die Wundergabe verbunden ist. Ebenso sehr freilich verdient bemerkt zu werden, dass das Wunder im Alten Testamente seltener ist, als in irgend einer andern alten Volkserinnerung, dass also die verhältnissmässig niedrige Schätzung der Bedeutung des Wunders für das Gottesreich und sein wahres Wesen, welche aus dem folgenden Zeitraum uns entgegentritt,[1]) schon von Anfang an in der ganzen Art sich zeigt, wie die Propheten dem gläubigen Volke erschienen.

Auch wo Wunder vorkommen, sind sie niemals Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für den prophetischen Beruf und seine jedesmaligen besonderen Aufgaben. Sie sind dann entweder Bezeugungen der strafenden Macht Gottes gegen seine Feinde, oder Liebesbeweise gegen Fromme, — in beiden Fällen aber zugleich Bürgschaften für die wirkliche Sendung eines Propheten und die Wahrheit seiner Worte, „Zeichen“ (אות). Freilich sind solche Zeichen keineswegs immer wunderbar. So sind ja die Zeichen welche Samuel dem Saul giebt nur wieder besondre Voraussagungen an deren Eintreffen sich das Grössere, was er ihm verheissen, verbürgen soll.[2]) So wählt sich Jonathan vor dem Angriffe selbst ein „Wahrzeichen“, — etwa wie ein Omen für seinen Weg.[3]) Jede symbolische Handlung, jeder bedeutsame Name kann ein solches Zeichen sein, — welches an sich nur etwas Sichtbares zu sein braucht, an welchem sich ein Unsichtbares verpfändet. Aber natürlich wird angenommen, dass eine besondre derartige Bürgschaft vorliegt, wo ein äussres Thun wunderbar aus dem Zusammenhange gewöhnlicher Erfahrung heraustritt, also den Eindruck eines besonders persönlichen Eingreifens Gottes in den Lauf des täglichen Lebens macht. So wenn ein Moses mit den „Werken die ihm Gott gab“ vor das Volk und vor den König Aegyptens tritt.[4]) — Die Weissagung als solche hat mit dem Wunder Nichts zu thun. Die Wahrsagung dagegen, wo sie keine bloss vorgegebene ist, also wie sie in dieser Zeit im Alten Testamente vorausgesetzt wird, ist wesentlich nichts Andres als ein Wunder des Wissens. Wir können also

[1]) deut. XIII, 1 ff. [2]) 1 sam. X, 7. 9. [3]) 1 sam. XIV, 8 ff. [4]) exod. VII, 8 ff. (A).

einfach sagen: das Alte Testament setzt in dieser Periode Wunder des Wissens und der Macht bei den Propheten als den Dienern des allwissenden und allmächtigen Gottes voraus.

CAPITEL XIV.

Nasiräer. Leviten. Priester.

1. Nasiräer.

Literatur: **Oehler** in Herzogs Realencyclopädie Art. Nasiräat (vgl. auch Netunim). **Ed. Vilmar** die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes (Stud. und Krit. 1864. III. 438 ff.).

Ein äusserlich fester bestimmtes Verhältniss der Zugehörigkeit zu Gott, als es im Prophetenthum vorliegt, bewirkt das Nasiräergelübde, dessen ausgebildete Form num. VI, 1 ff. beschrieben wird. Es mag in dieser Stelle nur das in der späteren Zeit ordnungsmässig Gewordene zusammengestellt sein. Wenigstens ist bei Simson schon ehe er geboren ist das Gelübde über ihn für Lebenszeit gesprochen, und den Samuel gelobt seine Mutter ebenfalls vor seiner Geburt,[1]) — während offenbar das gewöhnliche Nasiräergelübde nur zeitweilig und freiwillig gegeben ist. Ebenso ist bei Samuel nur das Nichtabscheeren des Haupthaars, nicht die Enthaltung vom Weingenuss erwähnt.[2]) Jedenfalls aber giebt die angegebene Stelle alles zum Verständniss Nöthige.

Schon der Name, offenbar den „Gelobten" an sich bezeichnend[3]), sagt das Besondre dieses Verhältnisses aus. Der Nasiräer soll während der Zeit seines Gelübdes sich von allem dem trennen, was ihn in seiner ganz eigenthümlichen Stellung zu Gott hemmen könnte. Dem Wein soll er nicht bloss als dem berauschenden Getränk entsagen, sondern, wie Vilmar richtig betont, dem gesammten Gewächse des Weinstocks als dem Gewächs der

[1]) jud. XIII, 3 ff, 1 sam. I, 10 f. [2]) 1 sam. I, 11. [3]) נדר נזר. Grundbedeutung wohl das Ausscheiden.

Kultur.[1]) Ebenso soll keine menschliche Kultur die freie Naturentwicklung seines Leibes hemmen. Das Haar als die Krone der Lebenskraft soll, von keinem Scheermesser entweiht, seine eigentliche Weihe, seinen priesterlichen Diademschmuck bilden.[2]) Und weil er so heilig ist, soll Nichts ihn berühren, was irgend die Würdigkeit des Menschen zum Dienste Gottes in Israel vernichtet. Weil die „Krone Gottes“ auf seinem Haupte ist, darf kein Unreines, kein Todtes ihn berühren.[3]) Solche Berührung hebt die ganze Kraft des Gelübdes auf. Hier also liegt, wenn auch noch nicht ein Stand, so doch eine zeitweilige Lebensgestaltung vor, in welcher sich der Gedanke äusserlicher Verwirklichung der in der Idee des Volkes gegebenen Hingabe des ganzen Lebens an Gott Ausdruck schafft.

2. Leviten und Priester.

Literatur: Ugolino thesaurus antiq. sacr. Bd. XII, wo die Arbeiten von Saubert, Krumbholz, Boldich, Braun, **Selden,** Carpzow über den Hohepriester abgedruckt sind. Winer Reallexicon zu d. W. Saalschütz mosaisches Recht I, 89 ff. **Oehler** Herzogs Realencyclopädie Artikel „Hohepriester“ „Leviten“ „Priesterthum“ (vgl. auch J. J. Stähelin Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi. Graf Geschichte des Stammes Levi (bei Merx Archiv H. 1). Küper das Priesterthum des Alten Bundes 1865 (cf. die Recension in den Jahrb. f. d. Th. 1866).

Die Gestalt des Priesters tritt in Israels Geschichte erst nach der des Propheten hervor. In der vormosaischen Zeit sind die einfachen Verrichtungen des Gottesdienstes zweifellos in den Hän-

[1]) num. VI, 3. Vilmar macht auf den in Nomadenvölkern oft naturwüchsig sich entwickelnden Widerspruch gegen die Kultur aufmerksam. Richtig wird dabei auch an die Rechabiten gedacht jerj. XXXV, 2 ff., nicht als ob sie wie Ewald (III, 504 ff.) meint, Nasiräer gewesen wären, sondern weil bei ihnen rein Stammsitte ist, was sich in Israel als besondre religiöse Sitte vereinzelt hatte. [2]) num. VI, 3 ff. (5. פֶּרַע). Das Wort נֵזֶר für den Kopfschmuck ex. XXIX, 6. XXXIX, 30. lev. VIII, 9. XXI, 12. 2 sam. I, 10. 2 reg. XI, 12 [3]) num. VI, 7. Das ist nun offenbar bei Simson nicht vorausgesetzt, der ja Berührung mit Todten unmöglich meiden konnte; doch ist vielleicht nur an Trauer über schon Gestorbene gedacht. — Uebrigens kann Mann und Weib הִזִּיר לַיהוָה.

den der Familienhäupter zu denken, — wie ja die spätere Ausgestaltung der heiligen Sage sich die Männer der Urzeit mit Vorliebe als Priester denkt, Altäre bauend und heilige Opfer darbringend.[1]) Es ist eine feste Erinnerung, dass erst das Prophetenthum in Moses auf Grund seiner unmittelbar göttlichen Machtvollkommenheit einen Stand geschaffen habe, in welchem die völlige Hingabe an Gott und die Darstellung des idealen Volkes vor Gott einen amtlichen Ausdruck gewinnen, — den Priesterstand.[2])

Man könnte nun freilich versucht sein, auch das zu bezweifeln. In den Richterzeiten wird ein durchaus willkührliches, in einzelnen Häusern und Stämmen verwaltetes Priesterthum vorausgesetzt. In dem Hause des Micha wird zuerst der Sohn des Hauses Priester, erst dann ein Levit.[3]) Die grossen Volkshäupter, — wie Gideon, — eignen sich das Recht der Gottesdienstverwaltung ohne Weiteres an.[4]) Ein Elias hält sich nicht von Gottesdiensthandlungen zurück.[5]) Ja selbst in Davids Hause könnte, nach der einfachsten Auslegung der betreffenden Stellen, ein von den Söhnen Davids verwaltetes Priesterthum gedacht werden.[6]) Das könnte auf die Vermuthung führen, dass eine wirkliche Priesterordnung, wie sie der jetzige Pentateuch voraussetzt, wohl erst später in Folge der Erwählung Jerusalems zur Reichshauptstadt und der in der Tempelgründung festgestellten Einheit des Gottesdienstes möge eingeführt sein.

Aber ein solcher Schluss würde völlig irrthümlich sein. Es ist wohl ganz richtig, dass eine wirkliche Durchführung der Einheit des Priesterstandes gegenüber dem Gedanken des allgemeinen Priesterthums und vorzüglich der priesterlichen Würde der Obrigkeit erst in die Zeiten David-Salomos fällt und dass solche Geister wie A einen grossen Einfluss auf diese Gestaltung gehabt haben mögen. Aber schon die ganze Vorstellung vom Stamme Levi

[1]) gen. IV, 4. 26. VIII, 20. XII, 7. 8. XIII, 4. 18. XV, 9. XXI, 33. XXVI, 25. XXXV, 3. 7. (vgl. gen. XIV, 18 ff. ex. II, 16. III, 1.) [2]) ex. XXVII, 1 ff. (A). [3]) jud. XVII, 10 ff. Da wäre also Aehnliches wie bei den Griechen, wo ein Priester einfach Vorsteher eines Heiligthums, und sonst keinerlei Kaste von Priestern vorhanden war. [4]) jud. VI, 20. 26. VIII, 27. [5]) 1 reg. XVIII, 30 ff. [6]) 2 sam. VIII, 18 vgl. XX, 26, wird כֹּהֵן allerdings nach 1 reg. IV, 5. 1 chr. XVIII, 17 eher von hohen Hofbeamten zu verstehen sein. Doch zeigt 2 sam. VI, 14 f. cf. ψ CX die Berechtigung, einen priesterlichen Charakter bei David anzunehmen.

lässt keinen Zweifel zu, dass die Ursprünge dieser Einrichtung in die Zeit des Moses fallen. Die vormosaische Volkssage lässt Levi sehr ungünstig erscheinen;[1]) die Richterzeiten bieten schon die feste Voraussetzung seiner besondern priesterlichen Würde,[2]) daneben aber Züge solchen Elends und Verfalls, dass damals jedenfalls diese Würde nicht kann entstanden sein.[3]) Alle bedeutenden Volksführer, deren in der Richterzeit gedacht wird, sind aus andern Stämmen, aus Ephraim, Dan, Naphtali, Judah, Benjamin, Manasse, Isaschar, Sebulon, Gilead;[4]) — also damals kann gewiss eine Bevorzugung dieses Stammes nicht angefangen haben. Nur in Moses als einem sicher levitischen Manne lässt sich diese Bevorzugung Levis begründen. Ausserdem ist bei aller Willkühr des Gottesdienstes doch uralte Erinnerung an ein gemeinsames Heiligthum vorhanden, wie es ohne bestimmte Priesterschaft erblicher Art gar nicht denkbar ist.[5]) Geschichtlich also wird es sich schwerlich bezweifeln lassen, dass ein auf den Stamm Levi gegründetes Priesterthum die Einheit des Gottesdienstes in Israel seit Moses vertreten hat, trotz aller Freiheit und Willkühr, welche daneben noch ohne besonderen Tadel sich finden. Für unsre Aufgabe aber ist es nicht von Interesse, das eigentlich geschichtliche Werden dieses Priesterthums zu erforschen. Wir haben es mit dem Gedanken des Levitenpriesterthums zu thun, wie er seit A in grossartigster Weise in Israel aufgefasst war. Wer freilich die Abschnitte ex. XXV ff. und XXXV ff. für exilisch hält, für den wird sich die Frage anders lösen; ihm wird z. B. das Hohepriesterthum, die Scheidung von Priestern und Leviten etwas ganz Spätes, — die deuteronomische Vorstellung von den „Levitenpriestern" als einer einheitlichen Klasse die ältere sein müssen. Wir halten uns an die uns richtig erscheinende Vorstellung über die Quellen, nach welcher jene Abschnitte der Grundschrift angehören, so gut wie die Schilderung des Stiftszeltes.

Die Grundlage des Priesterthums in Israel ist nicht die Unwürdigkeit, sondern die Heiligkeit des Volkes. Nach der uralten Erzählung, die uns jetzt freilich nur in später Bearbeitung

[1]) gen. XXXIV, 25. 29. XLIX, 5. [2]) jud. XVII, 13. XVIII, 4. [3]) jud. XVII, 7 ff. [4]) jos. XXIV, 30. jud. III, 9. 15. IV, 5. 6. V, 15 f. X, 1. XI, 1. XII, 11. 13. XIII. 1 sam. IX. XVI. [5]) jud. XX, 18. 27. XXI, 5. 19. 1 sam. I, 3. 9.

vorliegt, beginnt der Bund mit der Verheissung, Israel solle Gott ein heiliges Volk, ein Königreich von Priestern sein.[1] Und das Bewusstsein, dass in diesem Volke nicht von einem die Heiligkeit des Volkes verneinenden Priesterthum die Rede sein dürfe, klingt aus den aufrührerischen Worten „die ganze Gemeine in ihrer Gesammtheit ist heilig und in ihrer Mitte Gott".[2] Aus dieser Zugehörigkeit des Gesammtvolkes zu Gott, wie sie in der unbefangenen Ausübung gottesdienstlicher Handlungen auch durch Nichtpriester noch lange Ausdruck findet, entwickelt sich erst der besondre Priesterstand. Sein Gedanke ist der, dass wenn auch das ganze Volk heilig d. h. Eigenthum des Bundesgottes ist, doch solche Menschen vorhanden sein müssen, welche dieses Eigenthumsverhältniss noch anders zum Ausdruck bringen, als es in der Mitte täglicher Arbeit und mannigfaltigen Strebens möglich erscheint. Und ferner, dass wenn auch dieses ganze Volk seinem Gott nahen, ihm dienen darf seinem hohen Berufe nach, dennoch Menschen vorhanden sein müssen, in welchen diese „Gottesnähe" einen amtlichen Ausdruck findet, welchen also noch anders der Zugang zu Gott offen steht, als es bei der unvermeidlichen Unreinheit und Weihelosigkeit des täglichen Lebens der Fall ist.

Der erste und niedrigste Ausdruck dieses Gedankens, — in welchem nur seine erste Hälfte zur Geltung kommt, — ist darin gegeben, dass dem Heiligthum Diener geschenkt werden, welche ihre ganze Lebensarbeit ihm zu weihen haben. So werden die Gibeoniten als Leibeigene dem Heiligthum zugetheilt,[3] so erscheinen auch später sogenannte „Geschenkte" (Nethunim oder Nethinim) zu der niedern Arbeit am Gottesdienst bestimmt, welche eigentlich Diener der Leviten waren, aber zu einer eignen Klasse geordnet.[4] Aehnlich erscheinen auch dienende Frauen,[5] wohl um das Aeusserliche der Handreichungen zum Opferdienst zu ordnen, vielleicht auch um die festlichen Chortänze zu leiten. Hier

[1]) ex. XIX, 6. [2]) num. XVI, 3. [3]) jos. IX, 21 ff. [4]) num. VIII, 19. cf. esra II, 43. 58. neh. VII, 46. 60. XI, 3. [5]) ex. XXXVIII, 8. 1 sam. II, 22. Es ist ganz falsch zu leugnen, dass hier an fortwährend beschäftigte Frauen gedacht ist. Sie heissen צֹבְאוֹת; ihre Spiegel werden zur Ausschmückung des h. Wasserbeckens verwandt. — Auch bei den Griechen werden nicht bloss Hierodulen in der unsittlichen Bedeutung des Wortes dem Tempel der Naturgöttin geschenkt, sondern auch Jungfrauen der Gottheit geweiht (Schömann 210. Ueber die geweihten Spiegel derselben vgl. 205).

ist die Gottesnähe noch am äusserlichsten vermittelt, nur durch das Eigenthumsverhältniss, wie dasselbe ja allerdings die Grundlage des Begriffs der Heiligkeit ist.

Einen höheren Ausdruck erhält der Gedanke in der Heiligung des Stammes Levi. Zwar ist auch hier der Gedanke des Eigenthums und des Dienstes der erste. Auch sie sind „Gott geschenkte“,[1]) sollen dem eigentlichen Priester dienen,[2]) die eigentliche Arbeit thun. Statt der Erstgeburt des Volkes, welche Gott ganz gehören würde, werden sie Gott zugeeignet.[3]) Aber bei ihnen tritt doch auch der zweite Gedanke hervor. Sie sind als Geweihte Gott näher, haben engere Gemeinschaft mit ihm, sind in dem heiligen Volke der heilige Stamm. Nur sie dürfen die heiligen Geräthe berühren, dass kein Zorn über Israel komme;[4]) — sie werden geweiht, durch Handauflegung der Gemeine gleichsam als Träger der dieser innewohnenden Stellung zu Gott dargestellt, Gott wie ein Opfer dargebracht.[5]) Nur im Kraftalter sollen sie die heilige Arbeit thun.[6]) Sie werden ernährt von den heiligen Gaben, die Gott dargebracht sind.[7]) So erscheint ihre Stellung auch als ein Vorzug.[8]) Und wenn auch äusserlich ihre Lage unsichrer war, als die der andern Stämme,[9]) und nicht ohne schwere Schädigung blieb,[10]) so ist doch das Bewusstsein ihrer besonderen Fähigkeit, Gott zu nahen, nie verloren gegangen.[11]) So wird in den Leviten zuerst der Gedanke des Priestervolkes zu einem wenigstens in der äussern Erscheinung vollständigen Ausdruck gebracht. Und zugleich der Gedanke, dass solche Aussonderung nur in Gottes Freiheit ruhe „wen Gott erwählt, der ist der heilige“.[12])

Vollkommen aber wird der ganze Gedanke doch erst ausgedrückt in dem wirklichen Priesterstand, „Aaron und seinen Söhnen“.[13]) Was das den „Priester“ eigentlich bezeichnende Wort „Kohen“[14]) etymologisch bedeute, ist bestritten. Da es

[1]) num. XVIII, 2. [2]) num. III, 9 (נְתֻנִים). [3]) num. III, 11. 41. 44. VIII, 16. 17. [4]) num. I, 47—54. II, 17. VIII, 19. [5]) num. VIII, 5—21 (21 als תְּנוּפָה). [6]) num. VIII, 26. [7]) num. XVIII, 21 ff. [8]) num. XVI, 9. (deut. XXXIII, 8.) [9]) num. XXXV. jos. XXI. [10]) jud. XVII, 6 ff. [11]) jud. XVII, 13. [12]) num. XVI, 7. [13]) Der Ausdruck bei A. Vgl. z. B. num. III, 10. 38. IV, 15. 19. 20. XVII, 5. XVIII, 1. [14]) כֹּהֵן.

deutlich irgendwie mit כּוּן zusammenhängt,[1]) schwankt man zwischen der Bedeutung des „sich hinstellenden“ „eine besondre Stellung einnehmenden“ und des „hinstellenden, zurüstenden“. Für die erste Bedeutung würden die Stellen sprechen, in welchen das Wort offenbar von einer blossen Hofstellung gebraucht ist.[2]) Für die zweite dagegen entscheidet wie ich glaube die sprachliche Bildung, welche auf eine uralte Wortform activischer Bildung hindeutet. Aber selbst wenn sich diese Frage nicht entscheiden liesse, würde Beides, was den alttestamentlichen Begriff des Priesters ausmacht, auch abgesehen von diesem Ausdrucke gesagt sein. Der Begriff der „Dienstleistung“ liegt schon in der Art, wie von den Beschäftigungen der Priester geredet wird, — und findet noch einen besonderen Ausdruck in dem Worte „Diener“, welches auf priesterliche Männer angewendet wird.[3]) Die Würde „Gott nahen zu dürfen“ wird sehr bestimmt als das Besondere des Priesterthums bezeichnet.[4]) Und Beides, die Besorgung des Geschäftes am Tempel und das Nahesein bei Gott, tritt auch in Ezechiels Auffassung des Priesters hervor XL, 45 ff. XLII, 13. XLVI, 21. So sind jedenfalls die Priester Ausdruck des Volks als eines heiligen, indem sie mit ihrem ganzen Leben und ihrer Arbeit dem Dienste Gottes geweiht, und indem sie berechtigt sind, gleichsam als Darstellung des dem Volke gegebenen Berufs und seiner idealen Würde Gott zu nahen, ihm Geschenke zu bringen, und so ein lebendiges Band zwischen ihm und Israel zu bilden. Die Darstellung der besonderen Pflichten und Einkünfte der Priester gehört nur in die Archäologie. Zum religiösen Begriffe des Priesterthums gehört nur, dass die Priester von Gott als seine Diener ernährt werden, — aber nach festen Gesetzen, welche zu übertreten strafbare Willkühr ist,[5]) — dass sie in besondrer

[1]) Denn es von dem häufigen denominativen כֹּהֵן glänzend, ausgezeichnet sein abzuleiten stellt den sprachlichen Verlauf geradezu auf den Kopf. כהן. כהל. מהר. cf. כון. כול. מור. [2]) 2 sam. VIII, 18. XX, 26. 1 reg. IV, 5. 1 chron. XVIII, 17. Doch kann das ja sehr wohl aus dem uralten Priesterbegriff erst abgeleitet und auf den Kreis der Hofpflichten angewendet sein, wie ja im Arabischen das Wort auch den Begriff des Wahrsagers mit aufgenommen hat. [3]) 1 sam. II, 11. 18. III, 1 ist Samuel mit Priesterkleidung geschmückt, ein מְשָׁרֵת, allerdings damit noch von den eigentlichen Priestern verschieden, cf. joel I, 13 Priester abwechselnd mit מְשָׁרְתֵי מִזְבֵּחַ cf. ex. XXIX, 30. XXX, 20. XXXV, 19. XXXIX, 1. 41. [4]) num. XVI, 5. [5]) Vgl. z. B. 1 sam. II, 12. 16. 17. 28—30. Die

Weise geweiht, Gott dargestellt werden, und in ihrem Leben wie in ihrem äussern Auftreten diese ihre Stellung überall würdig auszudrücken haben. Doch können wir das Alles besser zusammenfassen in dem religiösen Bilde des Hohepriesters. [1])

3. Die religiöse Bedeutung des Priesterthums, im Hohepriester besonders ausgedrückt.

Die Priester werden eingeweiht durch Sündopfer und Reinigung, damit sie den ungetrübten Zustand der Heiligkeit darstellen, wie er dem Volke eignen soll. Nicht bloss „reinigen“ wie die Leviten, sondern „heiligen“ muss man sie. [2]) Dann wird, um sie mit den Rechten ihres Amtes zu belehnen, von dem Dankopferwidder mit Speisopfer, der davon „Widder des Füllens“ heisst [3]), der dem Priester als Gottes Diener eignende Theil in ihre Hand gelegt, damit sie ihn Gott darbietend ihn gleichsam von ihm zurückerhalten. Das heisst „die Hand füllen“, [4]) — und dieser uralte Gebrauch ruht wohl darauf, dass ein symbolischer Ausdruck der mit dem Amt verbundenen Rechte, „eine Art Angeld oder Geschenk“ (Vatke) ihnen in die Hand gelegt ward. [5]) Jedenfalls aber ist hier in dem Gebrauche mit dieser ursprünglichen Bedeutung schön die andre verbunden, dass sie gleichsam ihre erste Amtshandlung verrichten, die Investitur dazu empfangen. Auf das Haupt des Vertreters der Priesterschaft wird sodann heiliges Salböl gegossen, — überall Symbol der weihenden, heilenden Geisteskräfte; — davon heisst er der „gesalbte Priester“, [6]) auch

betreffenden Angaben finden sich num. XVIII, 8—28. lev. VI, 7. VII, 8. 30. exod. XXIX, 26. 28. cf. num. VI, 19 f. XXXI, 28. [1]) Graf hat freilich Recht, wenn er sagt, dass der Hohepriester erst nach dem Exil in besonderer Weise hervortrete. Aber der Gedanke eines Hauptes der Priesterschaft ist an sich ein ganz nothwendiger. Auch zeigt die Stellung Elis (1 sam. I, 9. 14 etc.), dann die Veränderung in der hohepriesterlichen Linie zu Salomos Zeit (1 reg. II, 35, cf. 2 sam. VIII, 17), endlich z. B. die Bedeutung Jojadahs (2 reg. XI, 4. 17. XII, 3), dass eine hervorragende Hohepriesterstellung immer vorhanden war. Ob der „zweite Priester“ (כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה) bloss ein Vicar oder ein in besonderem Geschäft fungirender Tempelbeamter war, geht die biblische Theologie Nichts an (2 reg. XXV, 18. jerj. LII, 24).

[2]) ex. XXVIII, 41. XXIX, 1 ff. (cf. num. VIII, 6 טַהֵר). [3]) ex. XXIX, 22. 31. lev. IV, 37. VIII, 22. (31. 33.) [4]) ex. XXXII, 19. lev. IX, 17. XVI, 32. num. III, 3. [5]) jud. XVII, 5. 12. cf. auch ausserhalb des Gesetzes 1 reg. XII, 31. XIII, 33. [6]) lev. IV, 3. 5. 16. (ex. XXIX, 7. lev. VIII, 12. XXI, 10.)

wohl der Priester, welcher grösser ist als seine Brüder,[1] oder der Hohepriester.[2])

Dann empfangen sie in der heiligen Kleidung den äussern Ausdruck ihrer Stellung. Die gewöhnliche Priesterkleidung dient vorwiegend dem Ausdruck der Reinheit, Unschuld.[3]) Die des Hohepriesters aber zugleich dem Gedanken, dass die königliche Herrlichkeit des Bundesgottes und seine Lichterscheinung sich hier offenbare, dass das Volk hier vertreten und getragen werde vor Gott, dass hier der Gott Israels gnädig sich seinem Volke mittheile mit Rath und Hülfe. Darum glänzt des Hohepriesters Gewand von Gold, dem Ausdruck königlicher Würde, — und bunter Farbenpracht, welche die Herrlichkeit des Lichtgottes darstellt.[4]) Darum sind auf den Schultern des Ephod zwei Onyxsteine mit den Namen der Stämme Israels als Gedächtnisssteine, welche Aaron zur „Erinnerung“ vor Gott trägt.[5]) Darum glänzen auf der Brusttasche, die das Ephod bedeckt, in vier Reihen verschiedenartiger Edelsteine ebenfalls diese zwölf Namen der Stämme Israels, zur Erinnerung vor Gott getragen.[6]) Darum umschliesst seine Stirn ein goldner Reif mit der Inschrift „heilig für Gott“.[7]) Darum liegen in der Tasche seines Schulterkleides die Urim und Tummim, Mittel oder Symbol der Erleuchtung, wodurch er den göttlichen Willen dem fragenden Volke mittheilen kann. Als Zeichen endlich der Lebenskraft, der unentweihten Natur, ruht auf seinem Haupte der lilienförmige Kopfschmuck, dem Haarschmuck des Nasiräers vergleichbar.[8])

Der Priester muss fehllos sein;[9]) — kein Mann in welchem die gottgewollte Menschennatur verstümmelt oder verunziert ist darf an Gottes Altar treten. Und in seinem Amte muss Alles was die Natur verwirrt und aufregt von ihm fern sein.[10]) Vor allem aber darf keine Berührung mit Entweihtem oder Todtem ihn beflecken. Auch der gewöhnliche Priester darf nur in dringenden Nothfällen, wo er die einzige männliche Hülfe ist, einer Todtenfeier beiwohnen.[11]) Der Hohepriester in keinem Fall.[12])

[1]) lev. XXI, 10. [2]) num. XXXV, 28. כֹּהֵן הַגָּדוֹל. [3]) ex. XXVIII, 39. 40. XXXIX, 27. (Byssus.) [4]) ex. XXVIII, 4—9. 31. 36. XXXIX, 2 ff. 22 ff. [5]) ex. XXVIII, 9—12. [6]) ex. XXVIII, 17—29. [7]) ex. XXVIII, 36 ff. lev. VIII, 9. [8]) ex. XXXIX, 30 f. [9]) lev. XXI, 16 ff. XXII, 4 ff. (cf. Hermann a. a. O. 209.) [10]) lev. X, 9. [11]) lev. XXI, 2 ff. [12]) lev. XXI, 11.

Der Hohepriester darf keinem Weibe nahen, an welchem irgend eine Unehre haftet.[1]) Kurzum die Heiligkeit und Weihe Israels ist bei denen, welche täglich dem Gott Israels nahen, in besonderer Weise ausgedrückt.

Die Hauptbeschäftigung des Priesterthums, wie es im Hohepriesterthum gipfelt, ist der Dienst an Gottes Altar, und zwar vor Allem der Dienst der Versöhnung. Sie als die mit Gott Verbundenen dürfen dem durch die Sünde erzürnten Gott nahen, ihm die Gaben bringen durch welche er sich will besänftigen lassen. Sodann aber sind die Priester die Lehrer des Volks über das was rein und unrein ist;[2]) — die Aufsicht über die Gesundheit des Volks ruht auf ihnen;[3]) bei wichtigen Volksunternehmungen sind sie durch „das Recht der Urim" die entscheidenden Männer;[4]) — gewiss waren überhaupt Zeitrechnung, Vorschriften über Busstage und Feste, später auch bürgerliches Gericht, — kurz eine grosse Menge der wichtigsten Dinge in Israel in ihrer Hand.[5])

Wenn wir nun nach den hauptsächlichen religiösen Gedanken fragen, welche in dieser Gestalt ausgedrückt sind, so erscheinen uns folgende: Das Priesterthum stellt das Volk dar als ideales, Gott hingegebenes, ist amtlicher Ausdruck des Volkes, wie es vor Gottes Augen steht, wie es seinem Berufe nach ist. In dieser amtlichen Stellung, welche als solche durch persönliche Sünde nicht aufgehoben werden kann, ruht ihr Recht, Gott zu nahen, zu jeder Zeit bei ihm zu erscheinen mit den Anliegen des Volkes, die heiligen Werke zu thun, wie Gott sie von seinem Volk erheischt. Dieses ihr Recht hängt nicht von ihrer persönlichen Sündlosigkeit ab, — wohl aber, grade weil es auf einem Amte ruht, davon dass in ihrer amtlichen Erscheinung Alles Gott angemessen sei. Daher die Bedeutung der Vermeidung jeder äussern Verunreinigung, daher die symbolische Kleidung, die körperliche Fehllosigkeit u. s. w. In diesem ihrem Rechte nun erscheinen sie nicht für sich, sondern als Stellvertreter des Volks. Auch der, welcher durch persönliche Würde Gott nahe steht, der Prophet, kann so für sein Volk eintreten in Fürbitte und süh-

[1]) lev. XXI, 7 ff. [2]) lev. XIII, 2. 9. 18. 30. 43. XIV, 35 f.
[3]) Z. B. lev. XIII. XIV. [4]) Z. B. jos. XIV, 1. (ex. XXVIII, 30.)
[5]) Vgl. Ewald Alterthümer S. 362.

nendem Handeln.[1]) Aber das Priesterthum kann es als Amt, und kann es darum in der Gesammtheit seines amtlichen Handelns. So ist die Verletzung der Heiligkeit dieses Amtes etwas, wodurch das ganze Volk in Schuld kommt.[2]) Aber der Absicht nach soll umgekehrt das Priesterthum das Volk vertreten vor Gott, seine Schuld durch Gebet und Opfer sühnen, ihm die Gemeinschaft mit seinem Gott und den Segen derselben vermitteln. So segnet der Hohepriester die Gemeine im Namen des höchsten Gottes.[3]) So trägt der Hohepriester auf der Schulter und auf dem Herzen, — also in Geduld und Liebe, des Volks Namen vor den Herrn, dass Gott Israel in ihm, dem Ausdruck des idealen Israel, erblickend desselben in Liebe gedenke. So trägt er auf seinem Stirnreif den Spruch „heilig für Gott", und damit „nimmt Aaron die Verschuldung der Heiligthümer auf, welche die Söhne Israels geheiligt, in Beziehung auf alle ihre heiligen Gaben",[4]) d. h. doch: seine völlige Hingabe an Gott soll Ersatz sein für das was das empirische Israel unwissend versäumt hat an Leistungen für Gott. So sollen ja Priester und Leviten, damit nicht das Volk als ungeweihtes wenn es Gott naht vertilgt werde, die Schuld des Geheiligten, die Schuld ihres Priesterthums aufnehmen,[5]) d. h. in ihrer Amtsheiligkeit die Gefahr auf sich nehmen, welche jede Berührung mit dem Göttlichen dem Menschen bringt. So wird das Fleisch des Sündopfers den Priestern gegeben „um aufzunehmen die Schuld der Gemeine um sie zu sühnen",[6]) d. h. durch die Aneignung des Sündopferfleisches, mit welchem die hochheilige Handlung der Sühne vorgenommen ist, soll das Priesterthum, indem es die Gefahr der Berührung mit dem Heiligen in seiner Amtsheiligkeit auf sich nimmt, erst die Handlung der Versöhnung zum würdigen Abschluss bringen.

So ist denn der Hohepriester allerdings stellvertretend. Auf ihn wird gelegt, was das Volk vernichten würde; er nimmt es

[1]) So Moses ex. XXXII. 10 f. 32. num. XIV, 12 ff. (lev. VIII, 15. 19. 28.) [2]) lev. IV, 3. [3]) num. VI, 22—27. lev. IX, 22. [4]) ex. XXVIII, 38. XXXIX, 30. (weil die Würde des Hohepriesters nur Amtswürde ist, darf er bei Todesstrafe nicht ohne den Schmuck, den symbolischen Ausdruck der Amtswürde, vor Gott erscheinen ex. XXVIII. XXXIX.)
[5]) num. XVIII, 1. 23. [6]) lev. X, 17. Der Nachdruck, welcher hier auf dem Essen des Sündopferfleisches liegt, zeigt wie eng diese Aneignung des Hochheiligen und darum Gefährlichen mit den Pflichten des Priesterthums verbunden erschien.

kraft der Heiligkeit seines Amtes ohne Gefahr auf. In ihm sieht Gott sein Volk heilig und würdig, seinem Zorn enthoben und denkt an es mit liebevoller Gesinnung; — die Gaben die er bringt kann der Gott Israels nehmen und wirken lassen was sie wirken sollen, weil heilige Hände sie bringen, weil der Zutritt zu ihm dem Diener offen steht. So kann denn Aaron auch, als Repräsentant der Versöhnung mit Gott, sich den Zorngerichten Gottes besänftigend entgegenstellen. Er steht mit dem heiligen Sühnmittel zwischen Lebenden und Todten und lässt die Plage aufhören. [1]) Und in allen Stücken, welche mit der gottesdienstlichen Ordnung des Volkes zusammenhängen, ist die Persönlichkeit des Hohepriesters die maassgebende. Wenn der Hohepriester stirbt, hört die Verbannung des in die Freistatt Geflüchteten auf. Es ist gleichsam das Frühere weggewischt, ein Neues begonnen. [2]) — Solcherart ist das Priesterthum geordnet als „Priesterthum zu ewiger Ordnung“. [3])

CAPITEL XV.

Der theokratische König.

Oehler in Herzogs Realencyclopädie Artikel Könige. Königthum in Israel. **Diestel** die Idee des theocratischen Königs (Jahrbücher für deutsche Theologie VIII, S. 536 ff.).

Der König ist die letzte der religiös bedeutsamen Gestalten in unserm Zeitabschnitt. Ursprünglich ist der Gedanke des heiligen Volkes zweifellos ohne den Gedanken eines irdischen Königs ausgeführt. Gott selbst ist Israels König und vor ihm sind Alle gleich. Er ist die höchste in seinem Wort und durch seine Ordnungen das gesammte Volksleben leitende Macht. Unter ihm aber gliedert sich das Gemeinwesen Israels als eine aristokratische Republik. Die einzelnen Stämme stehen mit ihren Fürsten [4]) in

[1]) num. XVII, 13. [2]) num. XXXV, 25. 28. jos. XX, 6. [3]) ex. XXIX, 9. XL, 15. [4]) נְשִׂאִים bei A, sonst שָׂרִים (ex. XXXV, 27. XXXIV, 31. num. XIII, 2. I, 16. 44. jos. IX, 15. 18. XXII, 14. cf. jud. VIII, 14. X, 18. deut. XX, 9. 1 reg. IV, 2).

grosser Selbstständigkeit da, welche sich offenbar noch weit in die Zeiten der Königsherrschaft erhalten hat.[1]) Innerhalb der Stämme aber ruhte Alles auf der Selbstverwaltung der Gemeinen mit ihren Aeltesten.[2]) Auch Moses war kein König. Zwar verlangt er kraft seines Geistes und seiner Sendung den Gehorsam, welcher dem Volksherrn gebührt, — und stützt sich gegen Unbotmässigkeit selbst seiner nächsten Verwandten mit entschlossenem Sinne auf das Recht seines göttlichen Berufs. Aber von der Stellung eines orientalischen Erbkönigs ist er weit entfernt. Widerspruch gegen ihn wird nicht als Majestätsbeleidigung zurückgewiesen, sondern nur durch den Erweis grösserer göttlicher Macht und höheren geistigen Auftrages erledigt.[3]) Die Berichte aus dieser Zeit sind darin ganz einig. Und auch deut. XXXIII, 5 ist doch wohl richtiger auf Gott zu beziehen: „so ward er (Gott) in Jeschurun ein König".[4]) Noch weniger ist Josua, der an den Ausspruch des hohepriesterlichen Orakels gewiesene Heerführer, ein König. Und die Richter haben gar keine amtliche, nur persönliche Bedeutung. Der ganze Charakter ihres Auftretens hat etwas Ordnungsloses; ein Gemisch von Heldenkraft und Sinnenlust, von Glauben und Aberglauben, können sie für das Gottesvolk keine andre Offenbarung göttlichen Lebens darstellen, als die seiner im Volke wirkenden Macht und seiner Hülfe in Israels Nöthen. Und wenn auch der Königstitel einem halbheidnischen Stadtkönige wie Abimelech oder einem Oberhaupte wie Jiftach beigelegt wird, so sind das natürlich Erscheinungen die ganz ausserhalb des Gebietes liegen, welches hier für uns in Betracht kommt.

Nun klingt ja freilich in der Erzählung bei A schon durch die Patriarchenzeit die Hoffnung eines glänzenden Königthums in Israel[5]) und das Deuternom hat schon eine bestimmte Ordnung für ein Königthum, als ob Moses dasselbe gleich verordnet hätte.[6]) Und so könnte es scheinen, als ob wenigstens der Erwartung und Absicht nach das Königthum schon gleichzeitig mit den andern religiösen Gestalten Israels in das Leben getreten wäre. Aber ein Vergleich mit der Geschichte zeigt, dass hier nur eine Ueber-

[1]) Z. B. 2 sam. XX, 1 ff. [2]) זְקֵנִים ex. XXIV, 1. num. XI, 16. deut. XXIX, 9. jos. VIII, 33. XX, 4. XXIII, 2. jud. VIII, 14. [3]) num. XII. XIV. XVI. XX. [4]) Ewald Jahrb. III, 234 f. Graf. [5]) gen. XVII, 6. 16. XXXV, 12 (cf. später num. XXIV, 17). [6]) deut. XVII, 14—20.

tragung späterer Anschauungen auf die Vorzeit vorliegen kann, — bei A der erste Ausdruck der frischen Freude an dem im Königthume gewonnenen Gut, — bei dem Deuteronomiker die Nachwirkung der im Königthume schon hervorgetretenen gefährlichen Neigungen und Abwege. Denn wie hätte sonst ein Gideon den Königsnamen in frommer Ehrfurcht abweisen können „Jhvh soll über Euch König sein".[1]) Wie hätte Samuel das Verlangen nach einem Königthum zurückweisen können, — und auch das Gotteswort ein „Verwerfen Gottes" in solchem Verlangen sehen dürfen?[2]) Wie hätte das Volk nur den Wunsch, einen Heerführer gleich andern Völkern zu haben, vorgetragen, ohne irgend auf die Hoffnungen der Urzeit, auf das schon im Gesetze Mosis vorgesehene Königthum sich zu berufen?[3]) Wie hätte endlich Samuel ein Königsrecht entwerfen können, völlig ohne Rücksicht auf ein früheres, und dem Geiste wahrer Religion so ungleich weniger entsprechend als das deuteronomische?[4])

Der Wunsch des Volkes, welches nach äussrer Sicherheit, wohl auch nach dem Glanze einer entwickelten Königsmacht begehrte, bewog den Samuel, das Königthum einzuführen, welches dann in die Reihe der religiösen Charaktergestalten Israels in besonders hervorragender Weise eintrat. In dem ersten Könige zwar konnte das Königthum eine eigentlich bleibende Bedeutung für Israels Religion noch nicht gewinnen. Saul wird unter glücklichen Vorbedeutungen und im religiösen Geiste zu der neuen Würde erhoben, bei feierlichem Opfer geweiht, durch Salbung, wie sie ja auch dem Priester zukam, und Kuss des Propheten gesegnet.[5]) Aber soweit uns die Quellen, welche freilich verschiedene Hände und keine ganz gleichartige Auffassung zeigen, führen können, erscheint er mehr kriegerisch tüchtig als ein König nach dem Sinne des Gottesstaates. Seine grossen Verdienste um des Volkes Sicherheit und Selbstständigkeit können nicht verkannt werden; auch die Schatten seines Charakters, Argwohn, Laune und Gewaltthätigkeit können mit dem Maassstabe orientalischer Herrscher gemessen sein Bild nicht zu sehr

[1]) jud. VIII, 22. 23. [2]) 1 sam. VIII, 6 ff. (noch stärker freilich bei einem andern Erzähler, welchem die Entartung des Königthums schon mehr Erfahrung ist XII, 10—18). [3]) 1 sam. VIII, 4 ff. [4]) 1 sam. X, 25 ff. [5]) 1 sam. IX, 22 ff. X, 1.

verdunkeln. Aber zu einem Träger der wahren Idee des Königs in diesem Volke eignete er sich nicht.

Ganz anders sein Nachfolger David, dessen Gestalt für die Religion Israels von einer Bedeutung geworden ist, welche man nicht leicht überschätzen kann. Es kam wohl schon ehe er wirklich Herr war, die Hoffnung und das Prophetenwort in Israel der hoffnungsreichen Gestalt des jungen Helden entgegen. Jedenfalls ist seine Stellung von Anfang an in religiösem Lichte aufgefasst. Und in welchem Geiste das junge Königthum empfunden ward, das zeigt die hohe Freude daran bei A, mit dem Rückblick auf Zeiten, wo Edom Könige hatte, und Israel noch nicht.[1]) Das zeigt die Anschauung des Richterbuches von den Zeiten der „Willkühr“ vor den Königszeiten.[2]) Das zeigt die hohe Meinung der ältesten Theile des Spruchbuchs von des Königs Macht, Unfehlbarkeit, Weisheit und Güte.[3]) Und wie schön lässt noch die spätere Zeit die Ehrfurcht vor dem „Gesalbten Gottes“ bei David hervortreten.[4]) Wie herrlich ist die Zuversicht des Königthums in Israel in den älteren Liedern![5])

Man muss sich hüten, dem ausdrücklichen Bilde des Alten Testamentes entgegen David zu einer völlig reinen, vorwiegend in religiösen Gefühlen lebenden Persönlichkeit zu machen. Die Züge des orientalisch-antiken Helden, ja später des schrankenlosen Gewaltherrschers finden sich auch in ihm in grosser Natürlichkeit.[6]) Aber das Grosse hat er doch vermocht, in dem Volke, dessen König Gott ist, ein irdisches Königthum zu verwirklichen, welches jenem göttlichen nicht widerstrebt, sondern sein geeigneter Ausdruck, sein williges Werkzeug ist, welches das Glück göttlichen Schutzes, dessen dieses Volk sich als Volk Gottes erfreuen sollte, zur wirksamen Erscheinung bringt, und dadurch dem Volke einen bleibenden Eindruck von der Macht seines Gotteskönigs vermittelt. Desshalb ist das Königthum in Israel nur als Davids Königthum zu einer religiösen Gestalt geworden. Davids Haus ist das von Gott erwählte, auf welchem der Gedanke des gottgewollten wahren

[1]) gen. XVII, 6. 16. XXXV, 12. cf. XXXVI, 31. [2]) jud. XVII, 6. XVIII, 1. XIX, 1. XXI, 25. [3]) prov. XIV, 36. XVI, 10. 12. 14. XIX, 20. XX, 2. 8. XXII, 11. [4]) 1 sam. XXIV, 11. XXVI, 11. 2 sam. I, 14. 16. [5]) 1 sam. II, 10. ψ II. XX. XXI. XLV. LXXII. [6]) 1 sam. XXI, 3 ff. 14 f. XXV, 21 ff. 39. XXVII, 8 ff. 2 sam. XI. XII, 31. 1 reg. II, 5 ff. (cf. Stähelin das Leben Davids, Basel 1866).

Königthums ruht, — und ein Gefühl von dieser einzigartigen Bedeutung seines Lebens und seiner Stellung geht schon durch Davids eigne Lieder.[1]) Das ist die für die alttestamentliche Religion wichtige Seite an der Erscheinung Davids. Die glänzende Zeit seines Sohnes hat wohl vermocht, dem Bilde des wahren Königthums noch einige schöne Züge hinzuzufügen; aber sie hat die Gestalt Davids, seine Wichtigkeit für die religiöse Anschauung des Volkes nicht in den Schatten stellen können.

Die besondere Bedeutung dieses Königthums in Israel ist folgende. Auf dem Throne, welchen eigentlich Gott inne hat, dem „Gottesthrone"[2]) sitzt ein Sterblicher, der also Gottes Stellvertreter ist, „sichtbarer Repräsentant des unsichtbaren Gotteskönigs" (Riehm). So sitzt er nach andrem Bilde „zur Rechten Gottes",[3]) also auf dem Ehrenplatze, — denn eigentliche Mitregierung liegt wenigstens nicht nothwendig in dem Ausdrucke.[4]) Und in diesem Verhältnisse liegt, dass Segnungen aller Art auf sein Haupt ausgegossen gedacht werden, langes Leben, Freudenfülle, Sieg, Ruhm, dauerndes Geschlecht, — wie sie dann jedem einzelnen Könige als Glied dieses Herrscherhauses gewünscht und geweissagt werden können.[5]) Er steht noch besonders in dem Gnadenverhältnisse, in welches Israel vor allen Völkern aufgenommen ist. Er ist Gottes Sohn, dazu aus Gottes Gnade gezeugt an dem Tage, wo Gott ihn auf den Ehrenplatz eines Königs in Israel erhob.[6]) Er ist der Gesalbte, der Messias in besonderem Sinne. — Und wohl ist ihm an sich diese Weiheform mit dem Priester gemeinsam;[7]) aber als der „Messias Gottes" erscheint doch mehr und mehr nur der König, nicht der Priester. Diese Salbung nun stellt ihn an sich schon in ein dem Priester ähnliches Verhältniss der Weihe. Noch mehr gestattet die noch immer lebendige Sitte, welche dem Volkshaupt auch priesterliche Rechte zutheilt, dass sich in das Bild des Königs auch priesterliche Züge verweben. Vor Allem aber, indem David selbst in priesterlichem Schmucke bei der grossen Weihe des Heiligthums eine gottesdienstliche Persönlichkeit darstellt,[8])

[1]) ψ XVIII, 44. 51. (2 sam. VII, 26. XXIII, 5.) [2]) 1 chron. XXIX, 23 cf. XXVIII, 5. [3]) ψ CX, 1—3. [4]) Cf. 1 reg. II, 19. [5]) ψ II, 8 ff. XXI, 5. XLV, 8. 9. 17 LXXII, 9. 17. [6]) ψ II, 6. 7. (2 sam. VII, 14. ψ LXXXIX, 27.) [7]) ψ XVIII, 44. 51. II, 2 (Cap. XIII). [8]) 2 sam. VI, 14 ff.

erhält seine Gestalt auch die priesterliche Weihe. Und das Gotteswort ruft ihm zu: „Gott schwört und es gereut ihn nicht; Du bist ein Priester ewiglich nach Melkizedeks Art“. [1])

Der König in Israel verdrängt nicht den Gottkönig. Zu einem Verschmähen Gottes ist es durch das echte menschliche Königthum nicht gekommen. Vielmehr ist die Macht auf welcher es ruht die Macht des eigentlichen Königs, seine Ziele sind es, welche sich durch es verwirklichen. Und weil es sein Ansehn nur von Gott hat, kann Gott dasselbe auch von ihm nehmen. Der wahre Prophet als unmittelbarer Bote des Willens Gottes hat das Recht, auch einem Könige sein Königreich abzusprechen. [2]) Aber weil sich in David der Gedanke des Königs im Reiche Gottes ein für allemal bleibend verwirklicht hat, gilt von seinem Geschlechte nicht, dass es durch Gottes Befehl wieder ganz von seinem Platze als Herrscherhaus verstossen werden könnte. Bei allen Fehlern, bei allen möglichen Strafen, welche ihm zu Theil werden können, soll doch der Gedanke des theokratischen Königthums mit diesem Geschlechte für immer verbunden bleiben. [3]) Diese Gewissheit ging dann auch durch alles Elend der Nachfolger Davids hindurch selbst in dem abgetrennten Nordreiche nicht verloren [4]) und ward für die folgende Periode von der gewaltigsten Bedeutung. Und das ganze Bild der grossartigen Gestalt Davids prägte sich der Phantasie des Volkes so stark ein, dass, wie die Chronikberichte zeigen, mehr und mehr alles Grosse und Herrliche der früheren Geschichte Israels sich mit seinem Bilde verband.

Dem Volke gegenüber stellt der theokratische König den Abglanz göttlicher Hoheit dar. Es ist ja diese Vorstellung überhaupt in den asiatischen Reichen der alten Zeit die vorherrschende; auch in Assur und Chaldäa ist der König die sichtbare Erscheinung göttlicher Majestät. Hier aber wo der Begriff Gottes so ganz anders gefasst ist, wo in ihm nicht bloss die Macht, sondern vor Allem ein sittlicher Inhalt gedacht wird, hat es natürlich noch eine ganz andre Bedeutung, wenn der irdische König sein Abbild ist. So gilt dem Könige die Anrede „Elohim“. Dieses Wort eignet, wie später zu zeigen, als Standesbezeichnung über-

[1]) ψ CX, 4. [2]) 1 sam. XV, 26. XVI, 1 ff. 1 reg. XI, 29 ff. XIV, 10 f. XVI, 1 ff. XXI, 21 etc. [3]) 2 sam. VII, 14—16. [4]) am. IX, 10. hos. III, 5.

haupt den höchsten Obrigkeiten, welche mit der letzten entscheidenden Majestät ausgestattet sind.[1]) Aber der König ist als solcher gradezu einmal so angeredet. Ich wenigstens kann mich immer weniger der Annahme entziehen, dass ψ XLV, 7 der König mit dem Worte Elohim begrüsst ist. Alle andern Erklärungen dieser Anrede „Dein Gottesthron", „Dein Thron ist Gott", „Dein Thron ist Gottes (Thron)", sind so schwerfällig, die Aenderungen, wie das völlige Weglassen des Worts אלהים, oder wie die Ergänzung eines Verbum „stellt fest" oder dgl., so willkührlich, — dass es mir sicher erscheint, der Vf., welcher für Gott יהוה schrieb (nicht wie der Sammler sein Gedicht jetzt verstümmelt hat אלהים) wollte gegenüber dem Gottesnamen Jhvh mit dem Wort Elohim den König als Träger der höchsten göttlichen Würde auf Erden rednerisch begrüssen. Ihm ruft das Volk den Segenswunsch ewiger Herrschaft zu;[2]) seine Feinde sind Gottes Feinde;[3]) — auf Gerechtigkeit soll seine Herrschaft gegründet sein, und das Land unter seiner Leitung blühen und gedeihen.[4]) Alle Hoffnungen und Wünsche des Volkes sammeln sich um die theokratische Königsgestalt, wie sie im Wesentlichen die Züge Davids trägt, verschönert mit Zügen aus dem anziehenden Bilde des gerechten, weisen, mächtigen Salomo. — Vor Allem aber liegt in dem Begriffe des theokratischen Königthums die Gewissheit der Weltüberwindung. Der Gott Israels ist nicht bloss Gott dieses Volks, sondern auch Schöpfer und König der Welt. So hat sein Gesalbter als solcher die Gewissheit des Sieges und der Herrschaft, die Gewissheit, wohin ihn gerechter Krieg ruft seine Macht auszudehnen,[5]) bis dem Könige des völlig gewonnenen Kanaan, vom Strom bis zum Bach Aegyptens, die andern Weltvölker huldigen und Dienst leisten.

Das ist das Königthum als Charaktergestalt von religiöser Bedeutung in Israel. Dass sonst geschichtlich die Könige dieses Volkes sehr verschiedenen Werthes waren, dass sie im Wesentlichen als Despoten erscheinen, wie ihre Nachbarkönige, kriegerisch grausam oder dem Glanz und der Weichlichkeit ergeben, das gehört einzig in die Geschichte des Volkes Israel und hat mit unsrer Aufgabe Nichts zu thun.

[1]) Cap. XXI, 4. [2]) ψ LXXII, 8 ff. (LXI, 4 ff.) [3]) ψ II, 1 ff. XXI, 10. [4]) ψ LXXII, 16 ff. [5]) ψ II, 8. 9. XLV, 5. 6. LXXII, 10.

Religiöse Einrichtungen in dieser Zeit.

CAPITEL XVI.

Der heilige Ort.

Literatur: **Bähr** Symbolik des mosaischen Kultus Bd. 1. 1837. 2. 1839. Saalschütz mosaisches Recht Bd. 1. 297 ff. **Keil** Archäologie Bd. 1. 94 ff. Georg Lorenz Bauer Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer Bd. 2. 1806. Wilh. Neumann Die Stiftshütte in Wort und Bild gezeichnet 1861 (vgl. lutherische Zeitschrift 1851. 86.) **Leyrer** „Stiftshütte" (in Herzogs Realencyclopädie). Kamphausen Studien und Kritiken 1858. 1. 97 ff. 1859. 110 ff. Fries a. a. O. 1859. 1. 103 ff. Friedrich Symbolik der mosaischen Stiftshütte 1841. **Riggenbach** die mosaische Stiftshütte Basel 4. 1862. (vgl. S. 3 die ältere Literatur). **Ewald** Alterthümer des Volkes Israel. Aufl. 2. **Winer** Reallexicon z. d. W. **Knobel** Commentar zum Exodus Cap. XXV ff. °H. Graf de templo Silonensi 1855. Wilhelm Engelhardt die Idee der Stiftshütte (Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche) 1868. 3. **Philo** quis rerum divinarum haeres ed. Frcf. 1691. 510 D. de plant. Noë 216 ff. **Josephus** Antiquit. III. 7, 7. Kurtz der alttestamentliche Opferkultus 1862. J. G. Müller Höhen, Höhendienst der Hebräer (Herzogs Encyclopädie). — (Für die griechisch-römischen Opfersitten cf. Schömann a. a. O. II. 182 f. Hermann a. a. O. 68 ff. L. Friedländer Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Leipzig 1864. Bd. 2. 105 ff.)

1. Die alte Sitte der Freiheit des Opferorts, Stiftshütte, Tempel.

Die heiligen Orte wurden wohl bei allen Völkern zuerst durch das Naturgefühl bestimmt, wie es jugendfrischen Völkern immer in hohem Grade eignet. Heilige Haine mit ihrem räthselhaften Halbdunkel, hohe Berge in ihrer Erhabenheit und Einsamkeit wurden als „Gottesorte" betrachtet, wo man der Gottheit vorzugsweise mit Gebet und Gaben nahte. Daneben waren solche Stätten heilig,

wo ein merkwürdiger Naturvorgang die besondre Nähe der Gottheit zu verkünden schien. Endlich das Heiligthum des häuslichen Heerdes oder des gemeinsamen Stadtlebens. In allen diesen Stücken war offenbar unter den Völkern Kanaans wesentlich dieselbe Sitte, wie etwa bei den Griechen und Römern. Altäre wurden in Hainen und auf Bergen errichtet, mit oder ohne Heiligthümer, — wie ja auch bei den Griechen noch lange Zeit Altäre ohne Tempel sein konnten, sobald nur die Stätte anderweit geheiligt war, natürlich aber nicht leicht ein Tempel ohne Altar. Heilige Steine, mit Oel gesalbt, an die man das Leben der Gottheit irgendwie geknüpft dachte, wurden errichtet. Und daraus wohl bildeten sich die „Höhen“,[1]) kleinere oder grössere künstliche Steinhügel, auf denen der Altar stand, gleichsam zum Himmel aufweisende Zeichen, wie die Natur sie in den Riesenbäumen und den Bergen selbst giebt.

Wenn wir nun die Religionsgeschichte Israels prüfen, so finden wir lange Zeit hindurch völlig dieselbe Sitte in Bezug auf den heiligen Ort. Die Riesenberge Basans, Seïrs, vor allem der Sinai erschienen auch dem Hebräer als „Gottesberge“.[2]) Die Therebinthen und Eichen des heiligen Landes waren aus der Urzeit geweiht. Steinhaufen nach heiliger Zahl[3]) schlossen an die gesalbten Steine der Urzeit. Eine Reihe von Orten hoher Lage, Mizpah „die Warte“, Ramah „die Höhe“, Gibeah „der Hügel“, — oder von uralt nationaler Weihe, wie Bethel, Gilgal, Sichem erscheinen als Kultusplätze.[4]) Die „Höhen“ sind bis zur Zeit Salomos völlig gesetzliche und von den grössesten Gottesmännern unbefangen benutzte Gottesdienstorte.[5]) Der Oelberg ist Davids „Gebetplatz“.[6]) Die älteste Gesetzesvorschrift schreibt nur vor, dass wo Gott seinen Namen in Erinnerung bringe, ein einfacher Altar solle gebaut werden, weiss also nichts von strenger Einheit des heiligen Ortes.[7]) Ueberhaupt aber ist die spätere Anschauung, welche in der Freiheit gottesdienstlichen Ortes einen „Abfall von

[1]) בָּמָה. Vielleicht hängt das griechische *βωμὸς* damit geradezu zusammen. Jedenfalls aber hat sich auch in Griechenland die Sitte erhalten, die Tempel auf stufenförmig emporsteigenden Steinterrassen zu bauen.
[2]) jud. V, 4. ψ XXXVI, 7. LXVIII, 16. (cf. Cap. X, 1.) [3]) jos. IV, 9. (ex. XXIV, 4.) [4]) 1 sam. IX, 12. 14. VI, 14. 15. X, 3. 5. 8. 13. 17. XI, 14. XIII, 4. XIX, 18. VII, 5 f. 17. jud. XI, 11. X, 11. XX, 1, 18, 26. XXI, 1 ff. 1 reg. III, 4. jos. V, 15. [5]) 1 sam. IX, 12. 14. X, 5. 13. 1 reg. III, 4. (1 sam. XVI, 1 ff.) [6]) 2 sam. XV, 32. (cf. 1 reg. XVIII, 30.) (vgl. auch 2 sam. V, 3.) [7]) ex. XX, 24 ff.

Gott" sieht,[1]) mit der ganzen Geschichte vor Salomo unvereinbar, sicher erst unter dem Eindruck späterer Sitte entstanden. David baut noch ebenso unbefangen auf der Tenne Arafna einen Altar, wie einst Moses und Josua Altäre bauten, um Gott zu danken oder ihn zu erbitten.[2])

Damit ist es nun freilich unvereinbar, dass ein heiliges Zelt, wie es A als den ausschliesslich berechtigten Ort des Gottesdienstes schildert, seit Moses vorhanden gewesen ist. Auch abgesehen davon, dass seine Verfertigung unter mosaischen Verhältnissen trotz aller apologetischen Ausreden ein unerklärbares Räthsel bleibt, dass die Art des Tempelbaues nach der ursprünglichen Erzählung das Vorhandensein eines nach Gottes eigner Angabe gemachten Prachtheiligthums unbedingt ausschliesst, dass der Gebrauch der Bundeslade zum Begleiten der Kriege Israels das „Allerheiligste" als unnahbares nicht zulässt, widerspricht die Geschichte des Gottesdienstes bis Salomo schlechthin dem Vorhandensein dieses Heiligthums. Nun wird freilich ebenso sicher anzunehmen sein, dass, um die heilige Lade zu bewahren, und als Mittelpunkt der Volksgemeine zu dienen, ein heiliges Zelt seit Moses vorhanden war, in dessen Teppichen „Gott wohnend" gedacht wird.[3]) Es wird ein Zelt gewesen sein etwa wie es Burkhardt bei den Turkmannen schildert,[4]) oder noch besser wie Bovet[5]) das Zelt des Sheikhs auf dem Festplatze zu Tantah beschreibt, mitten im Lager stehend mit zwei Gemächern und einem unbedeckten Vorhofe „zur Versammlung," also als Zelt der „Festversammlung".[6]) Und ebenso muss, sobald Israel sich in Palästina niederliess, der Ort, wo die heilige Lade und die Priesterschaft wohnten, der heilige Ort in be-

[1]) 1 reg. XII, 31. XIV, 23. XV, 14. XXII, 44. 2 reg. XIV, 4. XV, 4. 35. XVII, 9. XXIII, 8. cf. deut. XII, 5. 11. XIV, 24. XVI, 2. jos. XXII, 10 — Ende. [2]) 2 sam. XXIV, 18 f. cf. ex. XVII, 15. XXIV, 5.
[3]) 2 sam. VII, 6. [4]) Reisen Bd. II, S. 1000. [5]) Reise in das gelobte Land 1866 (übers. Jänich) S. 77. [6]) Dies scheint mir die ursprüngliche Bedeutung des ältesten Namens für das Zelt אֹהֶל מוֹעֵד; denn der Begriff des „Zusammenkommens Gottes mit dem Volke" ist doch wohl erst ein daran geschlossener, doch schon ex. XXIX, 42 f. XXX, 6. num. XVII, 19 so gewendet. Bemerkenswerth ist übrigens wie die Erzählung bei C, A nicht kennend, dieses Zelt ausserhalb des Lagers und ohne die künstliche Zubereitung welche A schildert, voraussetzt ex. XXXIII, 7 ff. (während nach A erst ex. XXXV ff. die Bereitung beginnt). Zu dem Namen übrigens cf. ex. XXXIX, 32. 40. XL, 2. XXX, 26. lev. VIII, 3. num. XVII, 22 etc.

sondrem Sinne gewesen sein, das Centralheiligthum, wo sich wohl bald an das Zelt ein festerer Bau des Heiligthums schloss.[1]) So wird Siloh und nachdem dieses seit den grossen Philistäerkriegen verschollen ist etwa Nob und Gibeah das besondere Volksheiligthum gewesen sein.[2]) Als dann David die heilige Lade in seinen Palast auf Zion brachte, zunächst wieder in ein heiliges Zelt,[3]) war Jerusalems Heiligkeit entschieden, später befestigt durch Salomos Tempelbau auf der schon durch Davids Opfer geweihten Stelle. Aber Alles dies kann die unbefangene Heiligung der vorher bezeichneten Orte nicht ausgeschlossen haben, wie es die spätere Anschauung meint (1 reg. VIII, 16).

Nach unsrer Anschauung von den Quellen muss A den Gedanken des Centralheiligthums, wie es ihm vor Augen stand, zuerst dahin weiter gebildet haben, dass er aus dem Geiste der mosaischen Gottesgedanken die Einheit des heiligen Ortes in schlechthinniger Strenge aufgefasst und vorgeschrieben hat. Das Bild des altmosaischen Zeltes, worin die Gotteslade wohnte, schilderte er in idealer Weise als ein Heiligthum voll symbolischer und religiöser Bedeutung, — wie es etwa der Tempel zu Siloh gewesen sein mag, — und er stellt damit das Ideal des Heiligthums auf, wie es in Israel sich gestalten sollte, wie es dann einen wenigstens annähernden Ausdruck im Tempel Salomos erhielt. Wie später als der salomonische Tempel zerstört war, Ezechiel das Idealbild eines vollkommnen Heiligthums zeichnete, so hat der grosse levitische Geschichtsschreiber der Vorzeit dem Volke in seinem jugendlichen Aufschwung und seiner beginnenden Reichseinheit ein Vorbild des Heiligthums gegeben, wie es sich ihm aus den Gedanken des mosaischen Gottesstaates und den ihm bekannten altheiligen Formen ergab. Wir nun haben hier nur dieses Bild zu schildern. Und wenn unsre Ansicht von den Quellen irrig wäre, so würde ja jedenfalls der Tempel Salomos uns das Recht geben, den Gedanken des heiligen Ortes in diesem Zeitraume zu schildern. Alles der Archäologie Angehörige lassen wir durchaus zur Seite, — auf die angeführten Werke verweisend. Wir wollen nur das für die alttestamentliche Religion Bedeutsame so gedrängt wie möglich darstellen.

[1]) 1 sam. I, 9. [2]) jud. XXI, 19. 1 sam. II, 12. 21. III, 1. I, 9. XXI, 2. 3. XXIII, 6. XXII, 17 ff. 1 reg. III, 4. IX, 2. [3]) 2 sam. VII, 2. 6.

2. Religiöse Bedeutung der Stiftshütte.

Die Stiftshütte hat seit alter Zeit, schon seit Philo und Josephus eine sehr verschiedenartige Deutung erfahren.[1]) Während diese altjüdischen Schriftsteller, freilich nicht im Sinne einer *ausschliessenden* Deutung, die *Welt* in diesem Bau dargestellt fanden und zwar die *Ideal*- und *Realwelt*, in deren Mitte Gott mit seiner *wohlthuenden* und *richtenden* Macht throne, — und während dieser Gedanke, bei manchen Kirchenvätern wiederholt, neuerdings bei *Bähr* eine scharfsinnige Weiterbildung erhalten hat, in der Ansicht, dass die Stiftshütte *die Welt als Offenbarung Gottes* darstelle, — finden sich daneben sehr mannigfaltige Deutungen. Die unmittelbare Beziehung auf *Christus* ist freilich in neuerer Zeit nirgends wieder behauptet; wohl aber wird sie eingeschlossen in die Deutung des Baues von *dem Menschen als Mikrokosmos*, wie sie bei *Philo* angedeutet, bei *Luther* ausgesprochen, neuerdings mit wunderlicher Gelehrsamkeit von *Friedrich* ausgeführt ist. Der *holländischen typologischen* Schule ist das Stiftszelt ein *Vorbild der Gemeine oder Kirche Christi*; *Neumann* und *Keil* sehen in ihr *die Stufen des Nahens von Gott und Menschheit* dargestellt, *Lisco* das Bild einer *zukünftigen Einwohnung Gottes unter den Menschenkindern*, *Kurtz* die Stätte *wo Gott wohnt*, sein Volk zu heiligen.

Die letztere Ansicht, auch von *Winer* u. A. getheilt, scheint mir die allein haltbare. Kein Wort deutet in der Schilderung der Stiftshütte bei A oder des Tempelbaues darauf hin, dass andre Geheimnisse hier verborgen liegen sollen. Und einer Zeit so frischer Ursprünglichkeit lag es schwerlich nahe, das Weltall bewusst zu allegorisiren, geschweige denn den menschlichen Leib oder gar ein Geheimniss der Zukunft. Die Stiftshütte ist einfach eine *Wohnung* Gottes, nachgebildet dem Wohnzelt des Hirten, welches ihre geschichtliche Wirklichkeit wohl noch genauer und einfacher abbildete. Darum ist ihr Name die „*Wohnung*“, mit schlechthinnigem Nachdruck.[2]) Und weil ein Wohnen Gottes gleich-

[1]) Die nähere Geschichte der Auslegung cf. bei Winer, Bähr und bei Diestel Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche 1869. S. 753 f. [2]) הַמִּשְׁכָּן ex. XXXVI, 8. 13. 14. XXXVIII, 21. XXXIX, 33.

bedeutend ist mit einem „sich Offenbaren“, so heisst sie „Zelt der Bezeugung“,[1]) wo Gott sich im Orakel mittheilt, überhaupt sich offenbart als dieses Volkes Heilsgott. Ihre Gestalt ruht auf dem einfachen Grundrisse des Hirtenzeltes. Von einem freien unbedeckten Hofraum umgeben, wo sich die Volksmenge sammelt, bietet das Hirtenzelt, ohne Tageslicht durch eine Lampe erhellt, zuerst den grösseren Raum, wo die Geräthschaften des Hauswesens stehen, wo den Freunden des Hausherrn der Zutritt gestattet ist; denn den kleineren Raum, wo das Heiligthum des Hauses ist, darf kein Fremder betreten. Ganz so ist auch hier die Einrichtung; ja die Besonderheiten der Ausstattung entsprechen noch durchaus dem Vorbilde.

Dem unnahbaren Raume im Hirtenzelt entsprechend, zu welchem nur die eigentliche Familie Zutritt hat, ist das „Allerheiligste“.[2]) Hier sind die Maasse vollkommen, — die Zehnzahl in Länge, Breite, Höhe drückte die vollkommenste Ausprägung des Raumes aus.[3]) Ein heiliges Dunkel, dem Geheimniss des Göttlichen entsprechend und die Schauer der Nähe der Gottheit erregend, erfüllt beständig diesen Raum. Hier ist Alles mit Gold überzogen, dem Sinnbilde königlichen Glanzes; die Wand ist bunt und prächtig mit vielfarbigem Gewebe geschmückt, dem Ausdrucke der Pracht des Lichtgottes, wie sie in Farben ihre Herrlichkeit ausstrahlt. Hier sind die geheimnissvollen Bildwerke der Keruben, Gottes Gegenwart offenbarend und seine unnahbare Herrlichkeit verkündend. Diese Stätte darf nur einmal im Jahre der vertrauteste und heiligste Diener Gottes, der Hohepriester, betreten,

XL, 17. 34. lev. VIII, 10 etc. Mit Zusammensetzungen z. B. num. IX, 15. XVII, 22. vgl. ex. XXXIX, 32. 40. XL, 2. [1]) מִשְׁכַּן הָעֵדוּת ex. XXXVIII, 21. num. I, 53. אֹהֶל עֵדוּת num. IX, 15. XVII, 22. [2]) קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים ex. XXVI, 33. [3]) Im Tempel 20. 20. 20. 1 reg. VI, 2. 16. So auch bei Ezechiel XL, 47. XLI, 5. Bei der Stiftshütte ex. XXVI, 2. 8. XXVII, 9 f. ist also das Verhältniss am idealsten. — Die Zahlenmystik ist freilich in ihrer Ausbildung eine Liebhaberei späterer Zeiten. Aber gewisse Zahlenverhältnisse als bedeutsam und heilig aufzufassen entspricht dem Geiste schon des grauesten Alterthums. So findet sich die 7 Zahl schon im Pentateuch bei B, ebenso 40. 400. Die Zahl 12 als Zahl heiliger Volksverhältnisse ist uralt (gen. XXV, 16. XXXV, 23 ff. etc.). Es ist wohl ganz richtig, die 3 als die erste untheilbare Zahl für die Zahl der Gottheit, 4 für die Weltzahl zu halten, $3 + 4 = 7$ Göttliches in Irdischem, 3×4 Irdisches nach göttlichem Maass, 10 abschliessende Zahl, 5 unvollständige Entwicklung. (Ueber die Zahlensymbolik der Griechen cf. Welcker I. 52 f.)

— und auch er nur von einer Weihrauchwolke verhüllt und kraft seines heiligen Amtskleides, nur mit dem sühnenden Blute, um das Zürnen des Höchsten zu besänftigen. Denn hier ist Gottes eigentliche Wohnung, wo er inmitten seines Volkes sich niedergelassen hat.[1]) Er wohnt unter Israel.[2]) Gewiss ist nie von den Trägern der wahren Religion daran gedacht, dass in sinnlicher Weise hier Gott wohnend zu denken sei. Die schöne und grossartige Anschauung, wodurch der spätere Erzähler 1 reg. VIII, 27 gegen solche Einschliessung Gottes in einen Raum sich verwahrt, ist sicher die ursprüngliche in dieser Religion, so sehr auch das Volk die Sache mag sinnlich gedacht haben.

Es ist die Herrlichkeit Gottes, der Ausdruck seiner Heilsgegenwart und Majestät, die hier gegenwärtig gedacht werden, — diesen Ort mit der Lichtwolke der göttlichen Nähe erfüllend.[3]) Für Israel soll hier Gott gegenwärtig gedacht werden; hier hat es ihn zu suchen als seinen Bundesgott. Die Grundlage auf welcher diese Gegenwart Gottes in Israel ruht ist der Bund. So ist die Lade mit dem Bundesvertrag hier das wesentlichste Stück. Sie steht hier als Grundlage auf welcher allein Gottes Sein in Israel berechtigt ist. Zwar in Wirklichkeit war diese heilige Lade oft entfernt von dem Heiligthum, — an andern Orten,[4]) ja selbst im Heerlager Israels[5]) und gefangen von den Feinden.[6]) Und sie ward immer als das eigentliche Palladium angesehen, und mit steigendem Aberglauben gradezu mit Gottes Gegenwart gleichgestellt.[7]) Wo sie ist, da steht man „vor Gott“.[8]) Vor ihr betet man.[9]) Nach der Darstellung bei A aber ist sie nur die Grundlage der Gottesnähe, den Bundesvertrag und uralte Erinnerungen heiliger Art umschliessend; sie steht unbeweglich im Allerheiligsten und die Gottesnähe selbst hat noch einen ganz andern Ausdruck. Sie heisst Lade der Bezeugung,[10]) ursprünglich

[1]) So trennt A ex. XL, 34. 35 offenbar zwischen dem Heiligthum im Ganzen und der „Wohnung“, welche Gottes Glanz erfüllt. [2]) ex. XXV, 8. XXIX, 43 ff. XL, 34 ff. (1 reg. VIII, 10 ff. 29 ff.) [3]) ex. XL, 34 ff. (1 reg. VIII, 10 f.) [4]) jud. XX, 18. 26. XXI, 2. 1 sam. VII, 1. 2. VI, 12. 2 sam. VI, 2. 3. [5]) 1 sam. IV, 3 ff. (XIV, 18.) 2 sam. XI, 11. (XV, 24 ff.) [6]) 1 sam. IV, 11. V, 1 ff. (vgl. 2 sam. V, 21, wo die Philistäer ihre Götzenbilder auf dem Schlachtfelde lassen.) [7]) 1 sam. IV, 3. 7. 13. 18. 19. 21. 22. [8]) jos. XVIII, 10. XIX, 51. XXI, 1. XXII, 9. 12. jud. X, 11. XX, 1. XXI, 1. [9]) jos. VII, 6 (A). [10]) אֲרוֹן הָעֵדוּת ex. XXXIX, 35. XL, 20 f. jos. IV, 16. (Ob A eigenthümlich?)

wohl weil das göttliche Orakel an sie geknüpft ward, dann überhaupt die „Bundeslade", worin der „Bund Gottes" aufbewahrt wurde.[1]) Gottes Gegenwart in Israel ist keine natürliche, an irgend welche Beschaffenheit eines Ortes gebundene, sondern eine sittliche, bedingt durch Gottes im Bunde diesem Volke zu freier Aneignung gebotene Gnade.[2])

Die eigentliche Darstellung der Gegenwart Gottes aber besteht in dem Thronsitz auf der Lade; über ihr, wohl nicht als eigentlicher Deckel der Lade, sondern eher als Aufsatz auf demselben, ruht die Kapporeth,[3]) — die „Bedeckung". Nahe läge es, von dem Zweck der Sühnung den Namen abzuleiten als „Sühnplatz", und das Zeitwort כִּפֵּר ladet dazu ein; doch ist es sprachlich einfacher, den Namen nach der ursprünglichen äusserlichen Bedeutung des Zeitworts „zudecken" als „Bedeckung" der heiligen Lade zu fassen. Hier, im Tempel von zwei riesigen Keruben beschattet, nach der ursprünglichen Einrichtung wohl von zwei kleinen Goldkeruben,[4]) — wohnt Gott; hier redet er und offenbart sich. Sie zeigen, dass hier die heilige Stätte der Gottesnähe ist und hüllen Gottes Herrlichkeit ein vor dem profanen Auge.[5]) So ist Gott der „Kerubenthronende",[6]) hier wenigstens nicht auf ihnen, als seinem Wagen, sondern unter ihren Flügeln. Hier ist der Ort wo die suchende Busse des Volkes Gott finden kann; hier wird das Sühnblut in die eigenste Gottesnähe gebracht bei der feierlichsten Sühne in Israel.[7])

Von diesem Allerheiligsten durch einen kostbaren Teppich, den Vorhang der Bezeugung[8]), getrennt, bildet das „Heilige"[9])

[1]) אֲרוֹן בְּרִית-ה׳ num. X, 33. XIV, 44. jos. III. 3. 6. 8. 11. 17. IV, 7. VI, 6. VIII, 33. 1 sam. IV, 3. Geradezu אֲרוֹן יהוה jos. III, 13. vgl. 1 reg. VIII, 9. 21 „in der Lade der Bund Gottes". [2]) ex. XXV, 10. 16. 21. XXVI, 33. XXXVII, 1 ff. XXXIX, 35. XL, 3 ff. 20 ff. [3]) הַכַּפֹּרֶת (LXX ἱλαστήριον ex. XXV, 17. 20 ff. XXXVII, 6 f. XXXIX, 35. V. propitiatorium. L. Gnadenstuhl). [4]) Graf meint, von diesen sei überhaupt Nichts bekannt; sie seien erst eine nachträgliche Nachahmung der Salomonischen Kerubim. Aber auch abgesehen von der Quellenfrage, woher sollte sonst gerade in Verbindung mit der Bundeslade der Name Gottes „Kerubenthroner" entstanden sein? Möglich ist, dass die Kapporeth nicht mehr bei der Lade war, als Salomo sie in das Allerheiligste brachte. Sonst sind dort 4 Keruben gewesen. [5]) lev. XXII, 4. [6]) יוֹשֵׁב הַכְּרֻבִים 1 sam. IV, 4. 2 sam. VI, 2. (1 reg. VIII, 16.) [7]) lev. XVI. [8]) פָּרֹכֶת ex. XXVI, 31. פָּרֹכֶת הָעֵדֻת lev. XXIV, 3. [9]) הַקֹּדֶשׁ ex. XXVI, 33.

den grösseren Wohnraum des Zeltes ab, in welchem sich das Tagesleben vollzieht, und zu welchem auch die begünstigten Freunde des Hausherrn Zutritt haben. Hier ist zwar auch noch der Gesichtspunkt der Pracht festgehalten, doch, wenigstens in der Schilderung der Stiftshütte, nicht mehr in gleichem Maasse wie bei dem Allerheiligsten, — während allerdings im Tempel das Streben nach Pracht die Reinheit des Gedankens verdunkelt. — Hier sind die Maasse unregelmässiger; es handelt sich nur noch um bequeme und ausreichende Räumlichkeit. [1]) Aber hier ist die eigentliche Feierstätte des Kultus. Hier steht der Speisetisch Gottes mit den zwölf Broden, die als „Brod des Antlitzes", [2]) d. h. vor ihm stehende, ihm zugewiesene, — oder als Brod „des Dufts", d. h. Opferbrod [3]) ihm dargebracht werden. Nicht als ob irgendwie die Vorstellung auch nur als Fiction festgehalten würde, dass Gott dieser Speise bedürfe. Die Brode werden ausdrücklich als „Allerheiligstes" den Dienern zugewiesen. [4]) Aber die zwölf Stämme weihen von dem Natursegen, welchen ihr Gott ihnen giebt, Brode nach ihrer heiligen Zahl. Diese mit der Weinspende, welche freilich nicht berichtet aber vorausgesetzt wird, [5]) bilden gleichsam eine fortwährende Opfergabe, könnten also gewissermassen auch zu den Opfern gezählt werden, was wir der Uebersichtlichkeit der Opferdarstellung wegen nicht thun. Durch den Weihrauch der auf ihnen brennt, sind sie sogar ein „Feueropfer", „Duftopfer". [6]) Also als Naturgabe des Volks an Gott, symbolisch seine „Feuerspeise" darstellend, stehen diese Brode da, — keineswegs aber „das Volk darstellend als einen reinen Lebensteig" (Hävernick). Sie gehören schlechthin zur Ausrüstung des Gemachs, welchem der Speisetisch nicht fehlen kann.

Hier ist der heilige Goldleuchter, das gegen die Sonne völlig geschlossene Gemach zu erleuchten. [7]) Ob sich auch in ihm ein religiöser Gedanke darstellen soll und welcher, ist schwer zu

[1]) 10. 10. 20. — 20. 20. 40. 1 reg. VI, 16. (so bei Ezechiel).
[2]) לֶחֶם פָּנִים ex. XXV, 30. XXXV, 13. [3]) לֶחֶם לְאַזְכָּרָה lev. XXIV, 7. (Erinnerungs-?) [4]) lev. XXIV, 9. Zur Noth dürfen nach 1 sam. XXI, 5—7 auch Nichtpriester diese Brode essen; nur müssen sie „rein" sein.
[5]) ex. XXV, 29. XXXVII, 16. num. IV, 7 (Kurtz). [6]) lev. XXIV, 7 ff.
[7]) נֵר תָּמִיד lev. XXIV, 2, als „ewige Ordnung" zu unterhalten ex. XXVII, 21. (ex. XXV, 31—37. מְנֹרַת זָהָב) XXVI, 35. XXXVII, 17. XXXIX, 37. num. VIII, 1 ff.

entscheiden. Ansprechend ist der Gedanke, dass sich in diesem Leuchter das heilige Volk abbilden soll, wie es von dem Geiste Gottes getränkt in steter Lichtfülle dasteht, — das ideale Bundesvolk und sein gottgewirktes Erkenntnissleben. Aber ebenso ansprechend und einfacher ist es, an die in Gottes Offenbarung gebotene Erleuchtung, an das Gesetz als ewiges Licht Israels zu denken. Ich glaube nicht, dass eine besondre Idee in diesem Leuchter ausgedrückt werden sollte. Er ist das Licht des Hauses Gottes und die 7 Arme sind der heiligen Zahl wegen geordnet, — wie dieselbe ja bei Sacʿarjah sich dann zu ihrer eignen Potenz erhebt.[1]) Hier ist der **Räucheraltar von Gold**, von dem der Weihrauch zum Allerheiligsten hinüberwallt, — so dass er auch wohl als Geräth zu diesem Raume in nähere Beziehung gesetzt werden konnte.[2]) Das Rauchwerk, — welches durchaus nur das heilige geweihte sein durfte,[3]) — sollte zu dem gegenwärtigen Gott einziehen, als Symbol der Anbetung und des Dankes, welche aus Israel diesem Gott geweiht wurden. So füllte ja auch die Herrscherpaläste solcher Duft.

Rings um das eigentliche Wohnhaus läuft dann der freie Platz, auf welchem das versammelte Volk seine Stelle hat, der Vorhof.[4]) Seine Maasse haben durchaus nur dem Zweck der Baulichkeit zu dienen, ohne symbolische Bedeutung.[5]) Dort stehen die Geräthe, welche dem Dienste des Hauses dienend seine eigentlichen Wohnräume überfüllen würden. Dort steht der Altar[6]) von Akazienholz mit Erz überzogen für die „Feuerspeise" Gottes, welche das Volk dahin bringt von seiner Speise und seinem Tranke, an Fleisch, Gebackenem, Oel und Wein. Mit seinen Hörnern weist er aufwärts, — bietet zugleich als der häusliche Herd der Gottheit das Asyl für Zufluchtsuchende.[7]) Dort stehen die Geräthschaften

[1]) saċ. IV, 1 ff. (Im Tempel 10 Leuchter 1 reg. VII, 49.) [2]) Durch hebr. IX, 4 ist dieser Punkt interessant geworden. Nach meiner Ansicht hat der Vf. des Hebräerbriefs hier durchaus **nur** das **Schriftbild** der Stiftshütte vor Augen nach den LXX zu ex. XXX, 1—6. XXXVII, 25. XXXIX, 38. XL, 26, wo das *ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος* ganz wohl solche Deutung zuliess. [3]) קְטֹרֶת הַסַּמִּים ex. XXX, 9. 10. (Einmal ward auch an seine Hörner das Sühnblut gebracht.) [4]) חֲצַר הַמִּשְׁכָּן ex. XXVII, 9. XXXVIII, 9. [5]) ex. XXVII, 9. 100 Ellen S. u. N., 50 Ellen W. u. O. Bei Ezechiel 100 Ellen rings herum. [6]) מִזְבַּח הָעֹלָה ex. XXVII, 1. XXXI, 9. XXXVIII, 1. XXXIX, 39. [7]) 1 reg. I, 50. II, 28. 2 reg. XI, 15.

für Reinigungen und Weihungen. Kurz der eigentliche Dienst Gottes, wie er von dem Volke ausgeht, vollzieht sich dort.

Die Bedeutung dieser ganzen Stätte lässt sich leicht erkennen. Es war ein Gotteshaus, nie eine Gemeineversammlungsstätte, Synagoge, — wie ja auch die heidnischen Heiligthümer eigentlich nur Behausung der Gottheit und ihrer Diener waren. Aber dieser Gott wohnt nicht als Bild oder in einer durch Naturverhältnisse bedingten Gegenwart dort, sondern kraft seiner Bezeugung, seiner Heilsoffenbarung. So ist genauer das Haus ein „Haus für den Namen Gottes",[1]) oder nach älterer Ausdrucksweise „der Ort wo Gott mit dem Volke zusammentritt".[2]) Wenn Gott König in Israel sein will, so muss seine Gegenwart in diesem Volke einen bleibenden Ausdruck haben. Aber diese Gegenwart kann nur auf dem Bunde beruhen, kann nur Gnadengegenwart sein, und beruht darum auf dem Fortbestehen des Bundes, also auf der Bundestreue. So heisst es mit Recht später, dass Gott nur „wenn das Volk Gesetze und Recht hält" in Israel wohnen will.[3]) Auf der Bundeslade ruht Gott, sie ist der Grundstein dieser Gottesgegenwart.

So lange aber das Volk als solches den Bund nicht durch ungläubige Willkühr zernichtet hat, ist diese Gegenwart Gottes vorhanden. Die Sünden der Einzelnen und des Volkes, wie sie aus menschlicher Schwäche folgend den Bund nicht vernichten, heben dieses Wohnen Gottes in seinem Volke nicht auf. Hier ist die ideale Stätte, wo die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke einen bleibenden Ausdruck findet, wenn auch jeder Einzelne seiner Würdigkeit nach sich nicht in Gemeinschaft mit Gott fühlen könnte. Darum ist dieser Ort der Gottesgegenwart zugleich der Ort der Sühne. Hier ist Gott zu finden, wenn mit den von ihm geordneten Gaben das Volk kommt seine Verzeihung zu erbitten. Hier ist der heilige Boden, wo Jeder täglich aus seiner Gottgetrenntheit in Sünde sich zurückversetzen kann in die Gemeinschaft mit Gott, wie sie dem heiligen Volke eignet. Kurz weil hier die in dem Beruf Israels liegende Gemeinschaft mit Gott einen äusserlich bleibenden Ausdruck gefunden hat, welchen die Sünde des

[1]) 1 reg. V, 17. 19. VIII, 20. [2]) ex. XXX, 6. num. XVII, 19. XXIX, 42 f. [3]) 1 reg. VI, 12. 13.

Volkes, so lange sie den Bund nicht aufhebt, nicht zu nichte machen kann, ist hier der Anknüpfungspunkt gegeben für das empirische Israel an seine Idee, also für die Versöhnung mit seinem Gott. Durch diese heilige Stätte hat das Bundesvolk einen geweihten Boden, wo jeder Einzelne der mit der Bundesidee in Widerspruch getreten ist den gegenwärtigen Gott finden kann, der ihn wieder aufnehmen will kraft der Bundesliebe womit er sein Volk und ihn als Glied desselben umfasst, — wo das ganze Volk, wenn es auch weiss, dass nach seiner empirischen Wirklichkeit der Gedanke des Bundes in ihm nicht zum Ausdruck gekommen, die Gemeinschaft Gottes mit ihm keine ungestörte ist, dennoch die Gewissheit hat, dass Gott in ihm bleibe und zu finden und zu versöhnen sei, — weil er in dem idealen Israel wohnt, und dieses Wohnen sich einen festen, sichtbaren Ausdruck geschaffen hat.

Desshalb werden nach der Erzählung vom Bau der Stiftshütte alle zu ihr gehörigen Stoffe durch freies Opfer vom Volke dargebracht, als „Hebe“, also an sich als heilige, Gott zugeeignete angesehen.[1]) Desshalb werden sie dann noch besonders geweiht, mit heiligem Salböl gesalbt und dadurch „Allerheiligstes“, so dass wer sie anrührt selbst „heilig“ d. h. Gott verfallen ist.[2]) Desshalb heisst es, dass die Gottes Gegenwart darstellende Wolke diese Wohnung bedeckte und Gottes Herrlichkeit die Wohnung erfüllte,[3]) dass also Gott von seiner Wohnung Besitz nahm, dass er von dort redet,[4]) von dort sein Volk segnet. Besonders schön drückt das die spätere Erzählung aus, welche der Gebetswendung nach diesem Hause hin gedenkt, wenn sie das Verhältniss so schildert: „Gottes Augen sind über diesem Hause Tag und Nacht offen, Gottes Name ist daselbst, Gebet zu erhören“, — und wenn sie es beschreibt, wie in den mannigfaltigsten Lagen des Volkslebens das Volk hier Heil und Versöhnung suchen soll.[5]) Hierher hat darum das Volk alle Gaben zu bringen. Ja eigentlich dürfte das Leben des Thieres, Gottes Eigenthum, nirgend anders genommen werden als hier, wo es im Blute dem alleinigen Eigenthümer zurückgegeben werden kann.[6]) Doch hat dieser idealen Forderung

[1]) ex. XXV, 1 ff. (תְּרוּמָה) vgl. num. VII, 3 ff. [2]) ex. XXX, 25 ff. XL, 9 ff. num. VII, 1. cf. ex. XXIX, 43. [3]) ex. XL, 34 f. cf. 1 reg. VIII, 10. 11. [4]) lev. I, 1 etc. [5]) 1 reg. VIII, 24. 31 f. 38. 44. 48. IX, 3. [6]) lev. XVII, 8 ff.

wohl nie die Sitte entsprochen und das prophetische Gesetz verzichtet gradezu darauf.[1]) An diesem Orte also ist Gott zu finden für des Volkes Glauben, Liebe, Dank, Hoffnung und Busse. Nur eine solche sinnbildlich festgestellte Heilsgegenwart Gottes kann einem Sündervolke die Gewissheit erhalten, dass es dennoch Gottes Volk, sein Bundesfreund ist.

In dieser Zeit war in Wirklichkeit wohl noch eine ziemlich freie Ansicht über das Aeussere dieser Wohnung. Wenn Salomo durch einen tyrischen Künstler das Tempelhaus bauen lässt, so ist ja wohl unvermeidlich gewesen, dass Ausschmückungen und Symbole aus den in Phönicien üblichen heiligen Bauten mit in den Bau übergingen. So etwa Granatapfel und Lilie, so die beiden schönen Säulen vor dem Tempel, das auf den 12 Rindern ruhende eherne Meer. Bald aber wird jedes Stück, wie es einmal vorlag, mit steigender Aengstlichkeit verehrt. Die Einführung eines fremden Altarmusters erscheint als Frevel.[2]) Wie die Stiftshütte auf unmittelbar göttliche Anordnung aller einzelnen Theile zurückgeführt wird, so lässt spätere Anschauung auch den Tempel Salomos auf ein von Gott gegebenes Vorbild zurückweisen.[3])

So lag in Israel der Gedanke einer bildlichen Gegenwart des sich offenbarenden Heilsgottes vor, — ein Gedanke ebenso wahr als fruchtbar für Glauben und Hoffnung, aber doch nicht ohne die Gefahr, in äusserlicher Weise den allgegenwärtigen Gott mit einer bestimmten Stätte in bleibende Verbindung zu setzen und dadurch derselben einen übertriebenen und der Religion schädlichen Werth beizulegen.

CAPITEL XVII.

Die heilige Zeit.

Literatur: **H. Ewald** de feriarum Hebraearum origine et ratione (Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes III, 410—441.) cf. Alterthümer S. 447 ff. Jahrb. d. bibl. Wiss. IV, 131 f. VIII, 223.

[1]) deut. XII, 8 ff. [2]) 2 reg. XVI, 16. Doch lässt sich der Oberpriester dazu gebrauchen. [3]) ex. XXV, 9. 40. cf. 1 chron. XXVIII, 19.

IX, 257 f., Götting. gel. Anz. 1835. 2025 f. 1836. 678 f. — **Hupfeld** de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum mosaicarum varietate eruenda, part. 1. Osterprogramm 1852. part. 2. ebenso, commentatio de anni sabbatici et jobileï ratione, Osterprogramm 1858, appendix quo festorum memoriae apud rerum hebraïcarum scriptores cum legibus mosaïcis collatae examinantur, Osterprogramm 1865. Gramberg Bd. I. cap. IV. **F. Baur** über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus (Tübinger Zeitschrift 1832. 1. 40—124), der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Kultus (a. a. O. 1832. 3. 123—192). J. F. L. George die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berl. 1835. Hitzig Ostern und Pfingsten 1838 (cf. 1837 in der neuen Kirchenzeitung). **Oehler** Feste der alten Hebräer, Sabbath, Sabbath- und Jobeljahr (in den betr. Artikeln in Herzogs Realencyclopädie). Joh. Bachmann die Festgesetze des Pentateuch auf's Neue kritisch untersucht. Berlin 1858. Wilhelm Schultz die innere Bedeutung der alttestamentlichen Feste (deutsche Zeitschr. für chr. W. und chr. L. 1857. 23—27. 28—30). °Redslob die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Passahfeier 1856. °J. Meyer de festis Hebraeorum 1724. 4. Saalschütz mosaisches Recht I. 385 ff. Winer zu d. Wort.

1. Geschichtliche Darstellung des hebräischen Festkreises.

Es gehört zu den allerschwierigsten Aufgaben der Archäologie sich eine sichre Anschauung über das Werden und die ursprüngliche Gestalt des hebräischen Festkreises zu machen. Hier bringt die verschiedene Ansicht von der Entstehung des Pentateuch die grössesten Schwankungen hervor; — so wird z. B. der Versöhnungstag nach den wenigen Stellen wo er erwähnt ist lev. XVI. (XXIII, 26. num. XXIX, 7) bald als uralt und Reste altsemitischer Mythologie zeigend, bald als nachexilisch und eindringende persische Dämonenlehre berücksichtigend aufgefasst. Hier kommt in Betracht, dass jedenfalls uralte Volkssitten erst allmählig in das Ganze des mosaischen Heilsgedankens harmonisch eingefügt sind; so ist ein

Festfeiern für den Volksgott schon als vormosaisch vorausgesetzt,[1]) und der Neumond erscheint deutlich als im Volk wurzelnde uralte heilige Sitte, wie sie ja fast allen Völkern eignet.[2]) Hier ist endlich die beglaubigte Geschichte ausserordentlich karg in ihren Mittheilungen, so dass eine regelmässige Festfeier erst in ungemein später Zeit geschichtlich nachzuweisen ist. Zwar das Herbstfest ist zweifellos schon in der Richterzeit erwähnt,[3]) aber in einer so freien und volksthümlichen Weise, dass man jedenfalls nicht das Vorhandensein eines Festgesetzes daraus folgern kann. Sabbath und Neumond als geschäftslose Zeit erscheinen schon bei Amos feststehend[4]) und kommen sogar als Zeit vor, wo man die Propheten vorzugsweise befragte;[5]) der Neumond erscheint als heiliger Tag schon zu Sauls Zeit.[6]) Hosea kennt sowohl Feste als heilige Zeiten,[7]) Jesaja erwähnt den Festkreis, nach welchem das Jahr geordnet war,[8]) und die heilige Festnacht des Passah,[9]) — von den späteren Propheten ganz abgesehen.[10]) Aber andrerseits ist nicht minder sicher, dass eine Festfeier nach unsern Festgesetzen nirgends geschichtlich vor Josia zu erweisen ist, und dass man sich sehr wohl bewusst war, in den grössesten Zeiträumen der Geschichte Israels n i e ein Passah oder Laubhüttenfest gefeiert zu haben, wie unsre schriftlichen Gesetze es vorschreiben.[11])

Nach unsrer Ansicht von den Quellen ist die älteste Nachricht über Festgesetze die einfache Vorschrift in ex. XXIII, 14 ff., wie sie der jetzigen Ueberlieferung nach C zu Grunde liegt; — mit ihr stimmt ganz überein XXXIV, 18 ff. Sodann kommen als wahrscheinlich von A aufgestellt lev. XXIII, 2 ff. num. XXVIII, 16—XXIX, 32, wozu ex. XII, 1—21. 33 ff. lev. XVI. XXV, 1 ff. num. IX, 2 ff. gehören. Von B. C stammen die Angaben ex. XII, 21—29. XIII, 1 ff. XXXIV, 18 ff. Zuletzt endlich ist deut. XVI, 1—18 in Anlehnung an ex. XXIII, 14 ff., woran ja auch schon B und C geschlossen hatten, und ohne Rücksicht auf A, der Festcyclus wiederholt. Ist diese Ansicht richtig, dann folgt allerdings,

[1]) ex. V, 1. X, 9. XXXIV, 5. [2]) 1 sam. XX, 5. 18. 24. 26. [3]) jud. XXI, 21 ff. (1 sam. I, 3?) [4]) amos VIII, 6. (V, 21.) [5]) 2 reg. IV, 23. [6]) 1 sam. XX, 5 ff. [7]) מוֹעֵד und חַג hos. II, 13. V, 17. IX, 5. XII, 10 (Hüttenfest). [8]) jes. I, 13. 14. XXIX, 1. [9]) jes. XXX, 29. (wohl nach ex. XII, 42. Oder Laubhüttenfest?) [10]) zephanj. III, 18. ezech. XLIV, 24. XLV, 17 ff. XLVI, 1. nah. II, 2. jerj. XVII, 21. 22. B. jes. LVI, 3. LVIII, 13 etc. [11]) 2 reg. XXIII, 21 ff. cf. neh. VIII, 17.

dass noch lange in die Königszeit hinein die Volkssitte in Beziehung auf die Nationalfeste sich wenig um die vorhandenen schriftlichen Gesetze kümmerte, ja dass vielleicht das Deuteronom das erste Gesetzbuch war, welches wirklich die Bedeutung eines zwingend die Volkssitte umgestaltenden Gesetzes gewann. Ferner ergiebt sich, dass die grossartig angelegte und nach den tiefsinnigsten Gedanken durchgeführte Festordnung bei A auch zu Josias Zeit noch nicht zur Geltung kam, sondern hinter dem einfacheren auf dem ursprünglichen Bundesgesetz ruhenden deuteronomischen Gesetze zurücktrat, — also wohl erst nach dem Exil zur Geltung gelangte, als man die heiligen Schriftsteller nach den Grundsätzen einer streng einheitlichen Schriftauslegung dem Leben des neugegründeten Volkes zu Grunde legte.

Vor Moses wurden wohl im hebräischen Volke, wie Ewald richtig aus den Festsitten fast aller alten Völker schliesst, die zwei Naturfeste gefeiert, welche der ganzen alten Welt gemeinschaftlich waren, das Frühlingsfest und das Herbstfest. Das erstere ein ernstes Fest der Ungewissheit und Erwartung, der bangen Sehnsucht nach Sühnung und Begütigung der Gottheit. Der ganze Ritus des Passahlamms ist so entschieden ein verblasster, nicht mehr ursprünglicher, dass hier wohl zweifellos ältere Sitte vorlag, welche durch die mosaische Zeit erst mit neuen Gedanken erfüllt ward. Das zweite Fest ein Fest der Naturlust und Freude, des Danks und der Sorglosigkeit, wie sie ja auch bei andern Völkern ganz ähnlich sich zeigen.[1]) Und Moses ordnete wohl nur diese Volksfeste um den neuen Gebrauch des Sabbath, der ja offenbar vorher nirgends in der Erinnerung Israels vorkommt und sich mit einem Hirtenleben schlechthin nicht verträgt. Nach der ältesten Festordnung erscheinen noch beide Feste, das Fest der süssen Brode und das Fest der Ernte am Ausgang des Jahres als reine Naturfeste, wo man Opfer und Erstlinge bringt, — verbunden durch ein drittes Naturfest, das Fest der Ernte der Erstlinge der Ackerarbeit, oder wie es bei C heisst, der Weizenernte, wie es ja erst einem Ackerbauervolke wichtig werden konnte. Diese drei Naturfeste sollten alle Männer Israels um das Nationalheiligthum sammeln, — es wird darauf bei C der grösseste Nachdruck ge-

[1]) Cf. Movers Phönicier S. 483.

legt (ex. XXXIV, 23. 24); sie sollten den Charakter vollständiger Weihe haben. Am Frühlingsfest wird die Erstgeburt gebracht, am Weizenerntefest die erste essbare Frucht frischen Getreides, am Herbstfest die Obst- und Weinerstlinge. Am frühesten verband sich mit dem ersten Frühlingsfeste eine grosse geschichtliche Erinnerung. Die grosse Befreiung aus der ägyptischen Drangsal, die Verschonung des Volkes in jenen Zeiten höchster Noth wurden mit dem alten Fest in Verbindung gebracht. A, B und C, gewiss noch nach älteren Quellen, haben so das Pascha als Sacrament der Erlösung dargestellt und mit dem Feste der süssen Brode enger verbunden. A hat dann auf den Sabbath zurückgreifend die Gesammtheit der Festgedanken der mosaischen Religion zu einer wundervollen Einheit verbunden. Erst ein späterer Zusatz lev. XXIII, 43 hat auch das Laubhüttenfest in einen nicht besonders geeigneten historischen Zusammenhang mit der Geschichte des Wüstenaufenthalts gebracht, da doch offenbar vielmehr die Festfreude das lustige Wohnen in „Laubzelten" in den abgeernteten Gärten hervorrief. Das Pfingstfest ist in dieser Zeit nirgends zu einer geschichtlichen Bedeutung gelangt.[1])

2. Der Festkreis nach den Gedanken von A, und seine religiöse Bedeutung.

Der Gedanke der heiligen Zeit, wie wir ihn in seiner vollkommensten Darstellung bei A betrachten wollen, gehört eng zum Begriffe des heiligen Volkes. In ihm liegt ausgedrückt, dass alle natürlichen Ordnungen des Lebens, wie sie auf dem Wechsel der Zeiten ruhen, eingeschlossen sein sollen von dem religiösen Gedanken, dass dieses Volk ein Leben führt, welches überall auf dem Leben Gottes ruht. In ihm stellt sich der Gedanke dar, dass alle Zeit dieses Volkes seinem Gott gehört und ihm nach seinen Ordnungen wiedergegeben werden soll in der Weihe der heiligen Zeiten. Auf der heiligen Zahl sieben ruhend, mit seinen Urgedanken in die Schöpfungsidee zurückgreifend, umfasst dieser Festkreis alle die wichtigen Augenblicke dieses Volkslebens, wie es in seinem Naturleben und seinem geschichtlichen Leben zu dieser

[1]) Erst die späteste Zeit verbindet mit ihm die Feier der Gesetzgebung.

bestimmten Erscheinung wird. Von den Gedanken reinster Lust an den Gaben Gottes in dem schönen Lande seines Erbtheils bis zu dem ernstesten Ausdruck menschlicher Busse und Hingebung an dieses Gottes heiligen Ernst und verzeihende Liebe findet sich jede Stimmung in festlicher Klarheit ausgeprägt. Und überall an diesen Festen sammelt sich das heilige Volk um seinen Gotteskönig mit Gaben der Ehrfurcht und Liebe, bezeugt ihm seine Hingebung, seine Zusammengehörigkeit mit ihm. So sind die Feste einerseits ohne Ausnahme die festen Grenzpunkte innerhalb der Zeitbewegung, Marksteine ewiger Gedanken in dem Flusse der vergänglichen Erscheinungen, „bestimmte Zeiten“.[1]) Andrerseits sind sie wenigstens theilweise, nämlich die drei grossen Jahresfeste, Tage der religiösen Freude, wo die feiernde Menge in gehobener Stimmung sich um den Thron ihres Gottes schaart, „Feiertage“.[2])

1. Der Festkreis ruht auf der Heiligung des siebenten Tages, des Sabbaths. In grossartigem Sinne lässt A die besondere Würde dieses Tages auf dem Schöpferwerke selbst ruhen, weil Gott nach seiner Arbeit an diesem Tage die festliche Freude über die Schönheit seiner Welt und die selige Ruhe des Meisters nach Vollendung des Werkes empfand.[3]) Und schon in das Grundgesetz des Moses ist die Heiligung dieses Tages aufgenommen, zu einer der Lebensbedingungen des religiösen Lebens in Israel gemacht.[4]) Es ist höchst bemerkenswerth, wie die Neigung, an die Naturgedanken Gedanken geschichtlicher Art zu schliessen, selbst diesen Tag berührt hat. Bei A ist es die Naturordnung mit ihrem heiligen in Gott ruhenden Wechsel von Arbeit und Rast, die im Sabbath Ausdruck findet.[5]) Nach dem Deuteronomiker soll der Sabbath in Erinnerung an die Knechtzeit in Aegypten und die Rettung daraus gleichsam aus einer Gesinnung dankbarer Humanität gegen den gedrückten und schwerarbeitenden Theil der Gesellschaft gehalten werden.[6]) Der wesentliche Charakter dieses Tages ist der der vollkommnen Ruhe. Hier, was durchaus nicht auch bei den eigentlichen Festen gefordert ist,[7]) soll

[1]) מוֹעֵד [2]) חַג [3]) gen. II, 1 f. ex. XX, 10. 11. XXXI, 13–17. (XXXIV, 21.) [4]) ex. XX, 8 f. deut. V, 12. [5]) ex. XX, 10 f. [6]) deut. V, 15. [7]) Nur am Versöhnungstage nach num. XXIX, 7. Sonst ist nur „harte Arbeit“ verboten lev. XXIII, 7. 8. 21. 25. 35. 36. num. XXVIII, 18. 25. 26. (cf. XXIX, 1) — und auch nur am ersten und siebenten Fest-

jede Arbeit schlechthin gemieden werden. Dieser Tag gehört Gott und was man dem Gebrauch des täglichen Lebens widmend Gott an Zeit entzieht, das ist Frevel am Heiligthum. Darum wird nach der Erinnerung bei A (?) die Sabbathverletzung mit dem Tode gestraft,[1] und der Sabbath als geschäftslose, heiligem Thun geweihte Zeit ist schon in sehr alten Erinnerungen der Geschichte Israels überall erkennbar,[2] — später freilich immer mehr und einseitiger in den Vordergrund gestellt.[3]

Die Sabbathruhe ist gewiss keine vormosaische Sitte. Sie wäre sonst schwerlich in das Grundgesetz aufgenommen, welches z. B. die Beschneidung als längst gewohnte Uebung nicht weiter berührt. Auch ruht die ganze Möglichkeit ihrer Ausführung auf dem Verlassen des Hirtenlebens und der Einrichtung zum Ackerbau. Am wenigsten hat man das Recht, aus dem späteren Saturnnamen Schabb'ti und der Weihe des 7ten Tages an den Saturn bei andern Völkern[4] den Schluss zu ziehen, dass ein vormosaischer heidnischer Gebrauch hier in neuem Sinne umgestaltet sich erhalten habe. Denn weder die Benennung der Tage nach bestimmten Planeten-(götter)namen dürfte so alt sein, wie die Sabbathfeier, noch die Herrschaft der astrologischen Betrachtungsweise überhaupt; — auch ist der Name Schabb'ti für Saturn in alten Zeiten nicht erweisbar. Der 7te Tag auf Grundlage des viergetheilten Mondumlaufs ist der am einfachsten sich ergebende Ruhepunkt in der Zeitrechnung. Und die Siebenzahl, wenn auch erst eine spätere reflectirende Zeit in ihr die „Jungfräulichkeit" „Untheilbarkeit" „das Bild des schaffenden Gottesworts, welches ungetheilt Alles theilt" erblickt,[5] ist doch gewiss uralt heilig gewesen. So bot sich dieser Tag von selbst und erhielt seinen Namen eben als Ruhetag.[6]

2. Unmittelbar auf Grund dieses Sabbathgedankens erhebt sich nun eine noch grossartigere Darstellung der Weihung der Zeit an Gott in dem Sabbathjahr[7] und dem Jobeljahr.[8] Jedes sie-

tage; ex. XII, 16 und deut. XVI, 8 wollen auch für den siebenten Tag des Mazzothfestes jede Arbeit verbieten. [1]) num. XV, 32 ff. ex. XXXI, 14 ff. XXXV, 2. (vgl. ex. XVI, 5. wo am Sabbath das Man aufhört, B). [2]) amos VIII, 6. 2 reg. IV, 23. [3]) jerj. XVII, 21 ff. B. jes. LVI, 3. LVIII, 13. 2 reg. XI, 9 etc. [4]) Nach Dio Cassius XXXVII, 18 f. (Baur. Movers.) [5]) Philo 1981. (ed. Mg. I. 21. 497. II. 166. 281.) [6]) שַׁבָּת (שַׁבָּת֫וֹן) (bei den Römern cf. Macrob. Saturn. I. 16). [7]) lev. XXV, 1 ff. שְׁנַת שַׁבָּתוֹן cf. ex. XXIII, 10 f. [8]) lev. XXV, 8 ff. (יוֹבֵל) (דְּרוֹר).

bente Jahr soll der Bearbeitung und Ausnutzung des Ackers ganz entzogen sein. Die Natur soll gleichsam frei werden von dem Frohndienst den der Mensch ihr auferlegt, soll sich selbst überlassen bleiben. Nur was sie freiwillig bietet, soll gewonnen werden und nicht zu selbstsüchtigem Zweck. Es ist wie beim Nasiräergelübde ein Hervortretenlassen der unmittelbaren Gotteskraft in der Natur gegenüber der Kultur. Und wenn siebenmal sieben Jahre verflossen sind, dann erscheint das grosse Freijahr, wo Alles was die Wechselfälle menschlichen Kulturlebens in der von Gott geordneten Seinsform des heiligen Volkes geändert haben, ungeschehen gemacht wird, — wo der zum Knecht gewordene wieder die ihm als Kind des Gottesvolkes gebührende Freiheit empfängt, wo das Erbtheil welches in fremde Hand überging wieder seinem rechtmässigen Besitzer zugewiesen wird.

3. Diese Heiligung des siebenten Tages, neben welcher die uralt volksthümliche Heiligung des Neumondes (num. X, 10; jes. I, 13) herging, wird dann auch Grundlage des eigentlichen Festkreises, und zwar so, dass in den Hauptfesten immer der erste und siebente Tag ihrer siebentägigen Dauer[1]) die grossen Feiertage sind, um welche sich das Fest entwickelt, und dass der erste und der siebente Monat die heiligen Zeiten darstellen, in welchen Neumond und Vollmond, der erste und der funfzehnte Tag, offenbar ursprünglich eine bedeutsame Rolle spielten.

Die erste heilige Zeit ist die des beginnenden Jahrs, im ersten Monat.[2]) Hier ist die Pesachfeier und das Mazzothfest, beide ursprünglich getrennt und nur zusammenhängend, wie Versöhnungstag und Laubhüttenfest, später mehr und mehr in die Erinnerung der grossen Rettung aus Aegypten verflochten und dadurch auch mehr zusammengewebt. Im Deuteronom sind beide ganz zu einem Feste geworden (XVI, 1—9). Das Pesachfest, später als unmittelbares Vorfest des Festes der süssen Brode auf den Abend vor Beginn dieses Festes gelegt, wie es die ganze geschichtliche

[1]) Beim Hüttenfest nach A der achte Tag, also der Tag nach dem Festschluss lev. XXIII, 36. num. XXIX, 35. (Nach dem Deuteronom der siebente Tag XVI, 13. 15.) [2]) Der Abib (von der Gerstenernte) oder Nisan. Vor dem Exil begann das Jahr mit dem Frühling; nach dem Exil mit dem Herbst, so dass der erste des 7ten Monats das bürgerliche Neujahr ward. Doch blieb das vorexilische Jahr Kirchenjahr.

Bedeutung seines Ritus verlangte, war, wie ein bedeutsamer Gebrauch noch jetzt ahnen lässt,[1]) ursprünglich am 10ten Nisan, wie der Versöhnungstag am 10ten des 7ten Monats, gefeiert und mehr selbstständig. Gewiss ist es eine uralte Feier mit Busscharakter. Die bittern Kräuter und das Blut des Lammes waren wohl Zeichen eines uralten Sühnopfers, womit im Frühling, wo Alles in Ungewissheit der Zukunft entgegensieht, die göttliche Gnade für die Ernte gewonnen werden sollte. Aber wie uns das Fest erhalten ist, hat sich das Alles geändert. Der Opfercharakter ist ganz gewichen, — nur in manchen Ausdrücken kehrt er noch zurück und dringt dann später wieder ein.[2]) Das heilige Mahl ist durchaus zum Sacrament geworden, zum Bundesmahl, um welches sich die Glieder der heiligen Gemeine sammeln, — erkennbar durch das Blut des Lammes an den Hauspfosten, — um der Rettung der Volksgemeine zu gedenken, um sich dankbar zu erinnern, wie einst von diesen geweihten Häusern der Todesengel gewichen sei, und sich darin das letzte Mahl vor der Erlösung in bedeutsamen Formen vollzogen habe. So mit rein mnemonischem Charakter,[3]) zugleich mit der Bedeutung eines Sacraments, an welchem nur Bundesglieder Theil nehmen dürfen,[4]) ist das Pesach bei A gefasst. Seine ursprüngliche Bedeutung klingt wohl in dem Worte selbst wieder, welches die „Verschonung" ausdrückt,[5]) wenn auch nicht in dem besonderen geschichtlichen Sinne, in welchem es die Erzählung erklärt.[6]) Denn die Meinung, dass es von dem „Durchgang der Sonne" in das Zeichen des Widders abgeleitet sei, und dass das Essen des Widders solche Bedeutung astrologischer Feier habe, darf wohl bei allem Scharfsinn, mit dem sie entwickelt ist, als veraltet angesehen werden.[7]) Sehr wohl aber

[1]) Die Auswahl des Lammes am 10ten ex. XII, 3 f. (Ew.) [2]) num. IX, 7. 13. ex. XII, 10. 27. cf. 2 chron. XXX, 16 ff. XXXV, 11. deut. XVI, 2. 10. zeigen allerdings reinen Opfercharakter. [3]) ex. XII, 42. XIII, 9.

[4]) ex. XII, 43 ff. (num. IX, 10 ff.) [5]) פֶּסַח vgl. jes. XXXI, 5. (עָבַר). Zu dem Worte ist 2 sam. IV, 4. 1 reg. XVIII, 21. 26 etc. bedeutsam, wo das „sich überbeugen" als Grundbedeutung erscheint. [6]) ex. XII, 12 ff. 23. 27. (פֶּסַח). (Gesetze: ex. XII, 1 ff. 21 ff. lev. XXIII, 3 ff. num. IX, 2 ff. XXVIII, 16. deut. XVI, 1—9.) (cf. jos. V, 10.) [7]) Gestützt auf Herodot II, 42. Plato Staatsm. 268. Euripid. Orest 80. Electr. 730 f. Baur, Vatke, Br. Bauer. Uebrigens haben schon Maimonides und Spencer das Fest auf äg. Analogien zurückgeführt (als Gegensatz zu seiner Verehrung bei den Aegyptern sei der Widder geopfert). Baur denkt an den Widder als Symbol des Zeus Amun, der das Jahr eröffnet. Er denkt an

mag in der Urzeit des Volkes herberer Bussgebrauch und schmerzlicheres Opfer an jenem Tage Sitte gewesen sein, als unsere jetzigen Berichte es uns zeigen.

Nach der Festordnung des Alten Testamentes beginnt dann, nachdem „zwischen dem Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit“[1]) am 14ten Nisan das Pesachmahl gehalten ist, mit dem 15ten das Fest der süssen Brode,[2]) in sieben Tagen sich vollziehend, deren erster und letzter durch heilige Festversammlung und Feiern besonders ausgezeichnet sind.[3]) Hier hat sich in der Darbringung der Erstlingsgarbe[4]) noch die Erinnerung erhalten, dass ursprünglich der erste Beginn der Ackerernte, die Gerstenernte, von welcher auch der Monat Abib genannt ist, hier gefeiert ward. Die Zeit des Vollmondes, der 15te, ist bedeutsam, wie sich daraus ergiebt, dass auch bei gesetzlichen und ungesetzlichen Verlegungen des Festes wohl der Monat, nicht aber der Tag geändert ward.[5]) Wie aber dieses Fest im Zusammenhange des späteren Kultus erscheint, soll es das Erlösungsfest sein; — die süssen Brode, ursprünglich wohl mit der neuen Ernte zusammenhängend, drücken die Erinnerung an die Eilfertigkeit der Flucht aus.[6]) Hier soll die Gemeine Israel, einmüthig mit Gaben vor Gott gesammelt, der grossen Gottesthaten gedenken, durch welche sie erst zur Gemeine Gottes ward, der Erlösungsthaten. Die Weihe des Natursegens an den Gott, welcher ihn gab, tritt hinter dem Gedächtniss der grösseren geistigen Gaben zurück. Und in schöner und tiefsinniger Weise wird die alte Weihe der Erstgeburt an diesem Feste mit der grossen That Gottes an Aegyptens Erstgeburt in Verbindung gebracht (ex. XXXIV, 19.) (cf. deut. XII, 17. XIV, 22. XV, 19. XVI, 2 (?) f.).

Mit diesem Feste, welches den ersten Anfang der Ernte bezeichnet, hängt eng das Schlussfest der Ackerernte zusammen. Funfzig Tage nachdem die Erstlingsgarbe der Gerste gebracht ist, soll die Ernte für vollendet gelten, und durch „neues

ein ursprünglich wirkliches Opfern der Erstgeburt, ein ver sacrum. Das Blutbestreichen bringt er mit dem Epiphan. de haer. XIX, 3 erzählten ägyptischen Gebrauch in Verbindung. [1]) בֵּין הָעַרְבַּיִם lev. XXIII, 5. ex. XII, 6. [2]) חַג הַמַּצּוֹת lev. XXIII, 6. ex. XXIII, 15. XXXIV, 18. num. XXVIII, 17. [3]) lev. XXIII, 7 f. [4]) lev. XXIII, 10 ff. [5]) num. IX, 10 ff. (cf. 1 reg. XII, 32 für das Hüttenfest.) [6]) ex. XII, 11.

Speisopfer“ der Ackersegen zum Essen eingeweiht und geheiligt werden.[1]) Ursprünglich mag das Fest mehr ein an das Mazzothfest schliessender einfacher Tag der Volksfreude gewesen sein, wie er denn bei Ezechiel wieder verschwindet (XLV, 21); — als aber das Pesach-Mazzothfest ganz in den geschichtlichen Charakter einging, blieb dieser Tag naturgemäss desto entschiedener „Erntefest“[2]) und erhielt grössere Bedeutung (George). Das ist das Erntefest oder Fest der Wochen, d. h. der sieben Erntewochen, die abgelaufen sind.[3]) Mit ihm schliesst der Festkreis des beginnenden Jahres.

Neben dem ersten Monat des Jahres ist nun der siebente heilig, und zwar in gesteigertem Maasse. Schon der Neumond dieses Monats ist ein grosser feierlicher Festtag.[4]) Dann aber beginnt mit dem 10ten und vom 15ten — 21ten ganz entsprechend der Frühlingsfeier das grösseste Doppelfest Israels, „das Fest“. Der 10te Tag des 7ten Monats ist der grosse Tag der Busse und Versöhnung.[5]) Israel blickt zurück auf die Güte seines Gottes, welche es im Laufe des Erntejahres erfahren hat, gedenkt seines eignen Unwerthes diesem Segen gegenüber und möchte sich entsündigen, um rein und ohne Furcht seines Gottes Segen zu geniessen. Hier ist der einzige Fasttag, welchen das Gesetz vorschreibt.[6]) Hier das merkwürdige wohl an uralte Volkssitte schliessende Opfer, welches im folgenden Capitel näher zu berühren ist.[7]) Nur in der ernsten Stimmung der Demuth und in dem heiligen Sehnen nach Entsündigung kann das heilige Volk seines Gottes Güte mit vollem Herzen würdig empfangen. Dieser Tag hat allerdings weder den Charakter der Naturfeier noch der geschichtlichen Erinnerung. Er ist rein religiös. Aber in seiner Beziehung auf das Hüttenfest

[1]) lev. XXIII, 15 f. (Die Weizenernte ist im Jordanthal im Mai, in Hebron Anfang Juni cf. Robinson Reise II. 520.) num. XXVIII, 26.
[2]) ex. XXIII, 16. חג הקציר בכרי מעשיך XXXIV, 22. בכרי קציר חטים (num. XXVIII, 26. הבכורים). [3]) ex. XXXIV, 22. חג שבועות (cf. num. XXVIII, 26). [4]) lev. XXIII, 23. שבתון זכרון תרועה (num. XXIX, 1.)
[5]) lev. XXIII, 26. יום הכפרים lev. XVI. num. XXIX, 7. [6]) lev. XXIII, 27. ענה נפש num. XXIX, 7. [7]) Ich halte mit Ewald und Diestel diesen eigenthümlichen Ritus für vormosaisch, — nicht etwa für einen Ausfluss der im Exil eindringenden Dämonologie, wie George und Graf.

und in seinem Vergleiche mit der ursprünglichen Passahsitte ergiebt er sich doch als nothwendiger und ursprünglicher Theil der heiligen Festordnung. [1])

Das so entsündigte Israel kann dann frohen Muthes das grosse Dank- und Jubelfest beginnen, welches dem Fest der süssen Brode parallel vom 15ten bis 21sten des siebenten Monats der Obst- und Weinlese gilt, das „Erntefest am Ende des Jahrs". [2]) Hier war schon vor Alters festliche Lust mit Reigentänzen in den abgeernteten Weinbergen. [3]) Man zog aus den Dörfern und Städten zu fröhlicher Herbstfreude hinaus in die Fruchtgärten, um dort in Laubhütten zu wohnen und eine Zeit festlicher Lust zu geniessen. Davon heisst das Fest auch „Fest der Hütten". [4]) Erst spätere Reflexion hat dies Jubelfest in einen äusserlichen Zusammenhang mit der Heilsgeschichte gebracht, indem die „Laubhütten der Freude" Erinnerungen an die heimathlosen und unsteten Zelte des Wüstenaufenthaltes werden sollten. [5]) Es sollte die köstlichste Gabe des Landes, welches Gott seinem Volke gegeben hatte, die Frucht des Weinstocks und der Fruchtbäume hier mit Dank dem Geber geweiht werden, — die Gabe, an welche sich des Lebens Lust schliesst, oberhalb der blossen Nothdurft, an welche sich die Bildung und freie gesellige Sitte lehnt. So ist es natürlich, dass dieses Fest das fröhlichste, volksthümlichste blieb.

So vollendet sich der grosse Kreislauf des festlichen Jahres. An den siebenten Wochentag, dessen grundlegende Feier in dem Sabbath- und Jobeljahr widerklingt, reiht sich zuerst im ersten Monat das Pesachfest mit dem Feste der süssen Brode, dann das Wochenfest, — dann im siebenten Monat, dessen Neumond festlich begangen wird, das grosse Versöhnungsfest mit dem Feste der Hütten. An allen diesen Tagen wurden feierlichere Opfer gebracht, über welche sich ein eignes Gesetz findet. [6]) An den Haupttagen der drei grossen

[1]) Die Leugnung dieses Zusammenhanges bei Graf hängt mit seiner im Cap. VIII behandelten Ansicht von der Entstehung der Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuch zusammen. [2]) חַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה ex. XXIII, 16. (תְּקוּפַת הַשָּׁנָה ex. XXXIV, 22.) [3]) jud. XXI, 19 ff. [4]) חַג הַסֻּכּוֹת lev. XXIII, 34. [5]) lev. XXIII, 42 f. (hos. XII, 10 wendet die Sache noch umgekehrt: ich lasse Dich wieder in Zelten wohnen, wie in den Tagen des Festes. Auch das Deuteronom XVI, 13 ff. kennt die geschichtliche Wendung noch nicht.) [6]) num. XXVIII, 9—XXIX, 32.

Feste war festliche Versammlung[1]) des heiligen Volkes vor seinem Herrn. Und wie die Unterthanen dem Throne des Königs nicht ohne Geschenk nahen durften, so war auch hier verboten, leer zu erscheinen.[2]) Der Festkreis sollte ausdrücken, dass Gott dieses Volkes König, dass dieses Volkes Leben ihm ganz zugeeignet, die Zeit mit den Gütern, welche sie bringt, sein Eigenthum sei, — dass die Sorgen des täglichen Lebens auf ihm ruhen, sobald nur die Weihe des Empfangenen an ihn, und die bussfertige Sehnsucht nach Versöhnung das Volk zum würdigen Gegenstand seiner Fürsorge und Liebe machen.

CAPITEL XVIII.

Die heiligen Handlungen.

Literatur A. zu den Reinigungen, Gebeten, Gelübden: **Pressel** Artikel „Gebet“ bei Herzog, **Oehler** Artikel „Gelübde“ bei Herzog, **Leyrer** Artikel „Reinigungen bei den Hebräern“ bei Herzog. **Spencer** de lustrationibus et purificationibus Hebraeorum (Ugolin thesaur. ant. sacr. Bd. XXII). Hermann a. a. O. 124 ff. Schömann a. a. O. Bd. II. 192. 216. 249. 256. — B. zu den Sacramentshandlungen: **Spencer** und **Deiling** über die Beschneidung (Ugolin thesaur. ant. sacr. Bd. XXII). Saalschütz a. a. O. I. 245 ff. J. H. F. Autenrieth über den Ursprung der Beschneidung bei wilden und halbwilden Völkern, mit Beziehung auf die Beschneidung der Israeliten, Tüb. 1829 (ed. Flatt). F. Baur über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1832. 94 ff.). Bruno Bauer a. a. O. I. 88. **Winer** zu d. Wort.

[1]) מִקְרָא קֹדֶשׁ . עֲצֶרֶת lev. XXIII, 8. 36 f. num. XXIX, 1. 7. 12. 35. XXVIII, 18. 25 f. vgl. jes. I, 13, wo עֲצָרָה neben מִקְרָא. Für die äussere Form des Erscheinens cf. ex. XIX, 10. Die drei Feste der süssen Brode, des Wochenfestes, des Hüttenfestes erscheinen stets als die eigentliche „Festzeit“ ex. XXIII. XXXIV, 18. deut. XVI. 1 reg. IX, 25.

[2]) ex. XXIII, 15. deut. XVI, 16. (cf. Maundrell Reise S. 37.)

Schelling a. a. O. IV. 134. Herodot II, 104. Josephus c. Ap. 1047 A. C. 1069 D. Diodorus Siculus ed. Becker I. p. 75. 241. Clemens Alexandr. ed. Potter 354 (Str. I. 302). Origenes ed. de la Rue 339 Not. (Celsus) 609, 613. Epiphan. contr. haer. 30. 76 c. d. ⁰Strabo Geogr. XVI. Julian (bei Cyrill. c. Jul. 354 B). Eusebius praep. ev. 432 d. (ed. Dind. I. 500.) — C. zu den Opfern im Allgemeinen: Georg Lorenz Bauer Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer I. 1805. **Hegel** Religionsphilosophie Bd. 1. 229 f. 2. 90 ff. **Winer** zu d. W. **Bähr** a. a. O. **Ewald** a. a. O. **Hofmann** Schriftbeweis Aufl. 2. II[a] S. 214 ff. **Oehler** Opferkultus des Alten Testamentes (Herz. Encycl.). Eiferopfer (Suppl. z. Herz. Encycl.). **J. Kurtz** der alttestamentliche Opferkultus. Saalschütz a. a. O. 1. 306 ff. Hengstenberg die Opfer der heiligen Schrift 1859. **Tholuck** Beilage 2. zum Commentar über den Brief an die Hebräer. Aufl. 5. 1861. Valentin Thalhofer die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus 1848. **Keil** Handbuch der biblischen Archäologie 1859. 1. 191—345 (vgl. luther. Zeitschrift f. Th. 1856). Spencer dissert. II. 937—992. dissert. III. 993—1042 (a. a. O.). Neumann die Opfer des Alten Bundes (deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. und christl. Leben 1852. Nr. 30—33. 1853. Nr. 40—44. 1857. (Nr. 36—38.) vgl. ⁰sacra Veteris testamenti salutaria Lips. 1853. **Ed. Riehm** über das Schuldopfer (theol. Stud. u. Kr. 1854). Rink über das Schuldopfer (a. d. O. 1855). Adalbert Merx kritische Untersuchungen über die Opfergesetze lev. I—VII (Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Th. 1863. 1. 2.). Alb. Stöckl Liturgie und dogmatische Bedeutung der alttestamentlichen Opfer insbesondere in ihrem Verhältnisse zur neutestamentlichen Opfertheorie Nürnb. 1848. G. Karch die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vaterunser 1. 1856. 2. 1857. Würzburg. **J. Marbach** das Blut, eine theologische Studie (Hilgenfeld Zeitschr. für wissensch. Theologie, Halle 1866. 2. 137 ff.). Chwolsohn a. a. O. II. 142. Hermann a. a. O. 126. 132. Not. 24. 141. 156 f. 162. Schömann a. a. O. II. 220 f. 226 f. 231 ff. (cf. **Knobel** Commentar zu Exod. u. Lev. zu d. St.). — D. zu dem Ritus des Versöhnungstages: **Spencer** a. a. O. 1425 —1504. **Oehler** Versöhnungstag (Herzog Realencycl.). **Diestel**

Set, Typhon, Asasel und Satan (Ilgen-Niedners Zeitschrift für histor. Theol. 1860. 2). Hengstenberg die Bücher Mosis und Aegypten S. 167. Movers a. a. O. S. 267 f. Chwolsohn a. a. O. I. 816. II. 246. Plutarch de Iside et Osiride p. 27 ff. 49 ff. Philo ed. Mg. I. 498. Julian orat. IV. 281. 288 (ed. Cram. Par.). Josephus Ant. XX. 7. 1. (Herodot II. 46.) Henoch übersetzt von Dillmann VIII, 1. X, 4, XIII. 1 ff. (Kaiser a. a. O. II. 123. °Graul Reise nach Ostindien III. 296 ff.)

1. Gebet, Gelübde, Reinigungen.

Man könnte ohne zu grosse Spitzfindigkeit auch die Gesammtheit der heiligen Handlungen als „Opfer", der Gottheit dargebrachte Leistungen, auffassen, Opfer der Worte, der Entsagung, der Kasteiung, der Reinigung. Aber um den ohnehin sehr verwickelten Gegenstand nicht mehr als nöthig zu verwirren, beschränken wir den Namen Opfer auf die der Gottheit zur einmaligen Aneignung gebrachten Gaben an solchem Eigenthum, welches der menschlichen Nahrung dient. So beginnen wir die Darstellung der heiligen Handlungen mit den einfachsten und natürlichsten, welche sich in jedem Volke und zu jeder Zeit aus dem Triebe der Frömmigkeit der Gottheit gegenüber entwickelt haben. Wir können dabei sehr kurz sein. Das Erste ist das Gebet. Es erscheint ohne feste Form und offenbar ohne jenes Vorherrschen, welches in den späteren Zeiten hervortritt. So weit uns bekannt, ist es in dieser Zeit nur der Ausdruck wirklicher treibender Stimmungen, des Dankes, der Trauer, der Angst, — nicht eine von besonderen Erregungen unabhängige heilige Form.[1])

Eine stärkere Form des Gebetes ist das Gelübde, sei es das Gelübde einer Gabe[2]) oder einer Entsagung.[3]) Sein Sinn ist, die Bitte zu verstärken, den Ernst des Wunsches, wie den Ernst der frommen Gesinnung des Wünschenden zum Ausdruck zu bringen, — wobei der Mensch natürlich von dem Gedanken ausgeht, dass eine solche

[1]) Ueber die Formen der Gebetshandlung (Stehen, Knien, Hände erheben, Hände ausbreiten, Niederwerfen zur Erde, Haupt zwischen den Knien), und über die Gebetswendung zum Tempel vgl. Pressel und Ewald Alterth. 18. [2]) נֶדֶר [3]) פַּר.

Gabe oder eine solche Leistung der Entsagung der Gottheit werthvoll und angenehm sei. Auch hier zeigen diese Zeiten eine echt sittliche Beschränkung und zugleich ein feierliches Ernstmachen mit dem was Gott gegenüber gesprochen ist. Das Gelübde wird nicht ermuthigt oder gar gefordert,[1] es wird denen verwehrt, welche durch ein solches Geloben ihre Pflichten der Abhängigkeit, ihre Familienstellung verletzen könnten.[2] Aber wo es geschieht, da soll es ernsthaft geschehen. Da darf es nicht zurückgenommen oder durch eine geringere Leistung ersetzt werden.[3] Es darf nichts Unheiliges, aber selbstverständlich auch nichts Gott schon an sich Gehöriges umfassen.[4] Mit welchem furchtbaren Ernste das hebräische Alterthum das Gelübde auffasste, davon giebt Jiftachs Geschichte ein erschütterndes Beispiel.[5] Die häufigste Gelübdeform scheint die des Nasiräats gewesen zu sein.[6] Daneben wohl Fasten,[7] — wie es auch sonst als freiwillige aus augenblicklichem Antriebe entspringende Leistung der Volksgemeine oder des Einzelnen nicht selten vorkommt.[8] Ueberall ist hier die unbefangene Anschauung einer kindlichen Zeit, die an dem Werth solcher Gaben einestheils nicht zweifelt, anderntheils aber fern ist von der späteren werkheiligen Betonung derselben, welche sie als Mittelpunkte der Sittlichkeit und Frömmigkeit hinstellen möchte.

Aus dem Ernste womit die alttestamentliche Frömmigkeit die Majestät des Gottes Israels und des Menschen natürliche Unwürdigkeit auffasst, — gehen die verschiedenen Arten von Waschungen und Reinigungen hervor, welche äusserst zahlreich sind. Bald gilt es, durch Wasser oder Wasser mit heiliger Asche gemischt[9] symbolisch die Reinigung von einer Befleckung irgend einer Art auszudrücken.[10] Bald sollen zu heiligen Handlungen

[1] Gradezu ausgesprochen später deut. XXIII, 23. [2] num. XXX, 2 ff. (Abhängige nicht ohne Genehmigung derer von welchen sie abhängig sind.)
[3] num. XXX, 3 ff. (deut. XXIII, 24.) [4] lev. XXVII, 26. (deut. XXIII, 19.) [5] jud. XI, 35 f. [6] Cap. XIV, 1. (Gegenstand des Spottes amos II, 11.) [7] num. XXX, 14. [8] jud. XX, 23. 26. 1 sam. VII, 6. XXXI, 13. 2 sam. I, 10. 12. XII, 22. 1 reg. XXI, 9. 12. 27. (ψ XXXV, 13 f.) (Als Trauerzeichen joel II, 12. 13. 15. sač. VII, 3. 5. VIII, 19.) Das Wasserausgiessen vor Gott als Trauer- und Gebetsritus 1 sam. VII, 6.
[9] num. XIX, 9. (VIII, 7.). Mit Ysopstengel gesprengt (cf. Ovid fast. IV, 733. 639. 725. Vergil Ecloge VIII, 101. Aeneïs VI, 230. Juvenal Satyr. II, 157. Oelzweig). [10] Z. B. lev. XIII, 34. 58. XIV, 8. 9. 47. XV, 5 f. 13. 17 f. 20 ff. 27 ff. XVI, 4. 24. 26. 28. num. XVII, 15. XIX, 13. 20. XXII, 6. XXXI, 19. 2 sam. XI, 4. (Ovid fast. II, 45.) (cf. sač. XIII, 1.)

die Theilnehmer gemäss der Feierlichkeit des Vorgangs geweiht, geheiligt werden.[1]) Ja selbst das Feuer, als das austilgende Element, muss reinigen wo das Wasser nicht genügt.[2]) Ueberall aber ist das Streben, der Würde Gottes und der Weihe derer, die sein Volk sind, zu entsprechen.

2. Die Sakramente des mosaischen Bundes.

Von diesen mehr in die Freiheit des Einzelnen gestellten oder doch an gelegentliche Verhältnisse anschliessenden heiligen Handlungen gehen wir zu denen über, welche als Bedingungen der Zugehörigkeit zum Bundesvolke gefordert werden und die heiligen Zeichen des wahren Israel sind, — der Beschneidung und dem Passahmahl. Wir nennen sie Sakramente, ohne auf eine besondere Definition des vieldeutigen Wortes Gewicht zu legen, weil sie als regelmässige, gebotene, die Theilnahme an den Bundesrechten bedingende, jeden Einzelnen ohne Ausnahme verpflichtende heilige Handlungen sich entschieden aus der Mannigfaltigkeit des sonstigen heiligen Handelns herausheben.

Die Beschneidung ist kein ausschliessliches Eigenthum Israels, ja nicht einmal der terachitischen Völkerstämme überhaupt. Die Nachrichten bei Herodot, Strabo, Josephus, Philo, Klemens u. A. lassen keinen Zweifel, dass die Aegypter, Aethiopen, Kolchier, — und manche andre Afrikaner diese Sitte seit uralten Zeiten besassen. Von den Aegyptern wissen wir im Besondren, dass die Priesterkaste allein diesen Gebrauch regelmässig zur Ausübung brachte. Und Niemand wird jetzt mehr mit Eusebius daran denken, dass solche Völker von Israel aus zu dieser Sitte geführt seien; vielleicht lässt das Alte Testament selbst durchblicken, dass es weder den Alleinbesitz noch die Entstehung dieser Sitte für Israel in Anspruch nimmt.[3]) Jedenfalls

[1]) ex. XIX, 14. (schon gen. XXXV, 2 zurückgetragen) XXIX, 4. XXX, 19. 21. XL, 12. 31 f. lev. VIII, 6. XXII, 6. — Das Waschen vor dem Gebet wird erst judith XII, 7 erwähnt. Doch war wohl früh Aehnliches, wie bei andern Völkern, Sitte. Ilias VI, 266. Euripides Jone 94. — Das Bild „in Unschuld die Hände waschen" ψ XXVI, 6. [2]) num. XXXI, 22 f.

[3]) jos. V, 9. Der Ausdruck „die Schmach Aegyptens ist von ihnen genommen" bedeutet doch wohl „sie werden als Beschnittene nun nicht mehr von den Aegyptern als unrein betrachtet werden". Allerdings lässt es sich auch anders auslegen. Jerj. IX, 25. beweist wenigstens nach Graf's Erklärung

reicht die Sitte der Beschneidung in Israel weit über Moses hinaus in die Väterzeit hinein,[1] — und an sich wäre ganz denkbar dass Einflüsse Aegyptens, mit dem ja schon die Urzeit des hebräischen Volkes in Verbindung gebracht wird,[2] den äussern Anstoss dazu gaben, wenn auch diese Sitte als Heiligthum des Bundesvolkes dann mit vollem Rechte von den Nachkommen als Ausdruck göttlichen Willens und Befehles an die Väter des Volkes betrachtet ward. Doch lassen uns manche Stellen, vor Allem die räthselhafte alte Erzählung exod. IV, 24 ff.[3]), darauf schliessen, dass erst die mosaische Zeit eine strenge Durchführung des Gebrauches erzeugte, gegenüber tiefem Widerwillen, — und jos. V, 7 ff. zeigt uns, dass auch nach Moses noch Unregelmässigkeit dieser Sitte vorausgesetzt werden muss. Jedenfalls aber ward sehr bald diese Sitte nicht bloss gesetzlich gefordert und erzwungen, sondern eine tief eingewurzelte religiös-nationale, ein Gegenstand des Stolzes und der Verachtung gegen die „Unbeschnittenen", vor Allem die Philistäer.[4])

Und was ist die Bedeutung der Beschneidung? Bei den übrigen Völkern haben schon Herodot und Philo an Gesundheits- und Reinlichkeitsgründe gedacht, — und Neuere, wie Saalschütz, folgen ihnen, — völlig im Widerspruch mit dem Wesen des heidnischen Alterthums, vor allem des ägyptischen, wo solche Gründe durchaus fern lagen und das religiöse Element ausnahmslos heilige Volkssitten bestimmte. Neuere, wie Autenrieth, haben an einen Gebrauch gedacht, der mit der Sitte, die Mannheitszeichen getödteter Feinde als Siegeszeichen vorzubringen, in Verbindung stehe, — ebenfalls viel zu oberflächlich und einseitig für einen solchen Gebrauch. Mit Recht denken weitaus die meisten neuern Gelehrten an einen religiösen Grund. Das Zeugungsglied war

nicht für Beschneidung Aegyptens, Edoms, Ammons; nach der gewöhnlichen Auslegung würde ein solcher Beweis in der Stelle liegen. Aber mir scheint abgesehen von der besseren Wortübersetzung Grafs Erklärung schon desshalb vorzuziehen, weil Edom geschichtlich doch erst unter den Hasmonäern zur Beschneidung gezwungen ist, also kaum zu Jeremjahs Zeit ein „am Fleisch beschnittenes Volk" gewesen sein kann. [1]) gen. XVII, 11. Auch die Nichterwähnung im Bundesgesetz am Sinaj. [2]) gen. XII. [3]) Mosis Sohn ist nicht beschnitten, vgl. die allerdings auf einem Sprichwort ruhende hart und leidenschaftlich klingende Rede Zipporahs „Du bist mir ein Blutbräutigam". [4]) jud. XIV, 3. XV, 18. 1 sam. XIV, 6. XVII, 26. 36. XXXI, 4. 2 sam. I, 20. (ezech. XXVIII, 10.) gen. XXXIV, 14.

bei vielen Völkern Gegenstand religiöser Scheu und Heilighaltung, auch bei den alten Hebräern, wie Reste der Volkssitte bezeugen.[1]) So hat man die Beschneidung als gemässigtes Ueberbleibsel der Entmannung fassen wollen.[2]) Die letztere war ja bei manchen Völkern ein „Miterleben des Schwindens der Naturkraft", — und so wäre die Beschneidung ein zum Organ der höheren Religion gewordener Ueberrest solchen Naturdienstes. Aber wenn das der Fall wäre, warum fehlt sie grade bei den Völkern, welche in ihren Priesterschaften den vollen Gebrauch der Entmannung in dem oben angegebenen Sinne beibehielten? Sie ist richtiger ein „Blutopfer" (Ewald), oder genauer noch, sie ist eine Weihung des Lebens an Gott durch schmerzliche, blutige Reinigung der heilig gehaltenen Quelle des Lebens. So mag bei den Völkern des Naturdienstes dieser Gebrauch mit der Weihe für die zeugende und empfangende Naturkraft zusammenhängen. In Israel aber ward seine Bedeutung eine durchaus sittlich durchgebildete. Nicht als ob der Gedanke eines allgemeinen Priesterthums dadurch hätte ausgedrückt werden sollen, dass ein Zeichen, welches in Aegypten den Priestern eigenthümlich war, hier der gesammten Volksmenge zugänglich ward. Das ist für jene Zeiten viel zu bewusst, dem naiven und schöpferischen Charakter derselben zu wenig entsprechend. Die Beschneidung ist in Israel Weihe des Menschen zum Eintritt in den Bund mit Gott. An dem Gliede, worauf die Lebensfortpflanzung ruht und welchem heilige Ehrfurcht gezollt ward, wird diese blutige Reinigung vollzogen zum Zeichen, dass das ganze Leben geheiligt, gereinigt werde. Sie macht den Menschen fähig, in den Kreis einer Gemeine zu treten, welche Gott geweiht ist. Das Blut der Beschneidung ist in Wahrheit, wie die Rabbinen es nennen, ein „Bundesblut", durch dessen Vergiessen die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott ermöglicht wird. So fasste der religiöse Gedanke in Israel die Handlung auf, — übertrug das Wort „beschnitten" „unbeschnitten" in der gleichen Bedeutung wie „geweiht" und „ungeweiht" auf die mannigfaltigsten Verhältnisse, auf Naturgegenstände, auf das Herz, die Lippen etc.[3]) Das

[1]) gen. XXIV, 9. XLVII, 29. [2]) Spencer, B. Bauer, Schelling.
[3]) lev. XIX, 23. ex. VI, 12. 30. jerj. IX, 25 etc.

ist das Sakrament des Eintritts in die Gemeine Gottes. Ohne es durfte Niemand an den Heiligthümern Israels theilnehmen.

Das zweite Sakrament, in welchem sich die Gemeinschaft der in den Bund getretenen mit Gott und untereinander bezeugt, ist das heilige Bundesmahl, das Passah. Seine Ursprünge und Zusammenhänge sind schon im vorigen Capitel behandelt. Hier kommt es nicht in Betracht als Sühnopfer, was es gewesen sein mag und später in gewissem Sinne wieder ward. Es wird als Erinnerungsmahl an den letzten Abend vor der Erlösung betrachtet. Die heilige Handlung der Bundesweihe, wie sie in der ältesten Erzählung berichtet wird, das Besprengen des Volkes mit dem „Bundesblute", die Annahme der „Bundesworte", konnte der Natur der Sache nach nicht wiederholt werden.[1]) Dieses Mahl aber sollte in heiliger Erinnerung an die grosse Gottesthat der Erlösung, an das Blut welches damals die heilige Gemeine ausgezeichnet und vor dem Zorne des Todesengels geschützt habe, an die Eile des Auszugs, an die Bedrängniss jener Tage, gottesdienstlich, sinnbildlich genossen werden. Das Mahl war heilig. Unverletzt musste das Thier aufgetragen werden;[2]) vor Verwesung und unheiligem Ende musste jeder Theil des Mahles gesichert sein.[3]) Die es assen, die Hausgenossen wie die Volksgenossen, durften sich als eine heilige Volksgenossenschaft fühlen, hergestellt durch Gottes Erlösungsthaten, theilhaftig der höchsten „Weihen" durch den Bund Gottes selbst. Und grade das Hineinspielen von Opfergedanken, Gedanken geschehener Sühne, sowie das feierlich Sinnbildliche des Mahles gab ihm recht eigentlich den Charakter eines Sakraments, eines Mysterium.

3. Die eigentlichen Opfer. Uebersicht.

Das Opfer, — also nach unsrem Gebrauche des Worts die Darbringung von Gaben, welche menschliche Nahrung sein können, zur einmaligen Aneignung an Gott, — ist zweifellos nicht in Israel entstanden. So unrichtig auch B mosaisches Opfer in die menschliche Urzeit verlegt,[4]) so richtig ist doch an sich seine Vor-

[1]) ex. XIX, 5. 8. XXIV, 1—8. (gen. XV, 9 ff. XVII, 1 ff.) [2]) ex. XII, 8 f. 46. [3]) ex. XII, 10. [4]) gen. IV, 3 ff. VIII, 20.

aussetzung, dass das Opfer so alt ist, wie Religion und Sünde, also wie die menschliche Entwicklung unsres Geschlechts. Das Opfer ist etwas eben so Erklärliches und Natürliches wie das Gebet. Sobald der Mensch eine Ueberzeugung von höheren Wesen hat, die auf sein Schicksal Einfluss haben, von denen er Etwas fürchten und hoffen kann, muss er sich gedrungen fühlen, sie zu erbitten, — und wo das Wort nicht genügt, demselben stärkere Unterstützung zu leihen durch Gaben, um die Gottheit sich günstig zu stimmen, sie zu besänftigen, wo er ihren Zorn vermuthet oder zu erfahren glaubt, ihr zu danken, wo sie seinen Wünschen Erhörung gab. Natürlich liegt dabei der Gedanke zu Grunde, dass die Gabe der Gottheit angenehm sei, und die ersten Formen dieser Gaben schliessen an das an, was unter Menschen wünschenswerth oder Bedürfniss ist. Eine fortgeschrittenere Anschauung von der Gottheit musste dann allerdings bald den Gedanken aufgeben, dass die Gabe als solche der Gottheit Bedürfniss oder Freude sei und musste in ihr symbolisch den Ausdruck der allein wirklich erfreuenden Gabe menschlicher frommer Gefühle und Gedanken sehen. Aber auch da blieb doch die Gabe symbolisch der Gottheit angenehm. Das Opfer ist der natürlichste und einfachste Ausdruck religiöser Bitte, Busse, Freude, — wo das bittende, bussfertige, dankende Wort zu matt erscheint.

Aber eben in diesem Umstande, dass das Opfer nicht in Israel entstanden, sondern schon von ihm als uralter Menschheitsgebrauch ererbt ist, — und dass desshalb weder seine Form noch die Anschauungen des Volkes über dasselbe sich in den strengen Schranken der Offenbarungsreligion gebildet hatten, sondern Berührungen mit allgemein Menschlichem, zum Theil auch Fremdartigem, schlechthin nicht vermeiden konnten, — eben darin liegt die eigenthümliche Schwierigkeit, sich ein klares Bild von dem alttestamentlichen Opferbegriffe zu machen, — eine Schwierigkeit, welche in den proteusartigen Deutungen der biblischen Wissenschaft ihr getreues Abbild findet. Wer alles im Alten Testamente über das Opfer Gesagte als reinen und einheitlichen Ausdruck einer specifisch alttestamentlichen Opfertheorie ansieht, wer vergisst, dass Vieles ja nur Ausdruck der allgemein menschlichen Vorstellung vom Wesen des Opfers ist, — der wird immer die alttestamentliche

Opferidee zu niedrig stellen, ihre geistigen und grossartigen Gedanken mit den mehr abergläubischen und äusserlichen Volksanschauungen verwirren, der wahren Religion Unehre bringen und die wichtigsten Gedanken der Religion in einer des Gottes der Offenbarung wenig würdigen Beschränktheit darstellen müssen.

Eine andre Schwierigkeit liegt in dem Charakter der Quellen. Nach unsrer Ansicht gehört die Schilderung des Opfergesetzes lev. 1—7 incl. schon A an, ist also Eigenthum dieser Periode. Aber allerdings ist ja diese Annahme eine bestrittene und so bestritten, dass es unwissenschaftlich erscheinen könnte, sie zu Grunde zu legen. Und eine Reihe von Stellen,[1]) sowie die Geschichte der Richterzeit[2]) zeigen ja deutlich, dass diese Opfergesetze weder als göttlich gegebene bekannt noch im Gebrauch waren, noch lange über unsre Zeit hinaus. So scheint es unmöglich, ein Bild der heiligen Handlungen für unsre Periode mit Sicherheit zu zeichnen. Aber die Schwierigkeiten berühren hier glücklicherweise mehr das Gebiet der Archäologie als das unsrige. Das muss ja allerdings in Zweifel gelassen werden, ob die genauen Formen des Opfers, wie sie vor der Seele des grossen levitischen Schriftstellers A standen, so im Gebrauch waren in dieser Periode. Aber das ist dafür um so sichrer, dass soweit wir zurückblicken in Israels religiöser Geschichte die lev. 1—7 beschriebenen Opferhandlungen bekannt und in demselben Geiste aufgefasst waren, worin sie dort dargestellt sind.[3])

Die Schilderung über Siloh zu Elis Zeit zeigt einen auf festen Rechten und Gesetzen ruhenden Opferdienst.[4]) Für Joël sind die Tempelopfer eine ganz selbstverständliche Voraussetzung, deren Wegfallen als Landesunglück erscheint.[5]) Dass David und Salomo mit ihrem Tempel einen regelmässigen Opferkultus verbanden, der kein andrer gewesen sein kann, als der später so oft geschilderte, wird kein Vernünftiger bezweifeln.[6]) Gesetzt also auch, es

[1]) amos V, 25. jerj. VII, 22. [2]) Cf. Cap. XI. [3]) am. V, 21 f. IV, 5. deut. X, 6. XII, 6. 11. 13. 14. 26. XVII, 1. ezech. XLIII, 18 ff. XL, 38 f. XLIV, 28. XLV, 13ff. XLVI, 1 ff. 14. jerj. XVII, 26. XXXI, 11. XXXIII, 18. hos. IV, 8. V, 6. VI, 6. XII, 12. jes. I, 11 ff. [4]) 1 sam. II, 12 ff. (das frühere Herausnehmen des Fleisches zum Priestergebrauch erscheint als Frevel. Dabei freilich ist vorausgesetzt, dass das Opfer nicht genau in der späteren Form gebracht ward, ebenso jud. VI, 25. 19 ff. XIII, 16 ff.) [5]) joel I, 9. 13. II, 14.

[6]) Die ganze Einrichtung des Tempels und der Priesterschaft ist ja ohne festgeordnete Opfer ein Unsinn. Und wer wird glauben, dass der Deutero-

wäre Einiges in diesen Opferformen erst später genauer ausgebildet, das „Sünd"- und „Schuldopfer" z. B. wäre an die Stelle getreten, welche ursprünglich das „Brandopfer" mit ausfüllte, — was nicht so ganz unwahrscheinlich ist, — so bleibt doch das für uns allein Wichtige völlig sicher, dass nämlich mit der mosaischen Religionsgründung von Anfang an ein Opferdienst verbunden war, auf der Heiligkeit des Blutes ruhend, Gott zu Dank oder zu Bitte oder zu Busse geweiht, durch Priesterthum vermittelt, und das Herz des ganzen Gottesdienstes darstellend. Wenn wir denselben im Folgenden nach der ausgebildeten Opferthorah darstellen, so soll die Möglichkeit, dass einige Aeusserlichkeiten, welche erst einer späteren Zeit angehören, dabei mit berührt werden, durchaus zugegeben werden. Diese Möglichkeit aber kann die Erwartung, ein sichres Ergebniss über den religiösen Inhalt des Opfergesetzes im Alten Testamente zu erhalten, nicht vermindern, sobald mit der nöthigen Besonnenheit vorgegangen wird.

4. Eintheilung der Opfer nach Form und Bedeutung.

Der allgemeinste Name für Opfer, welcher sich noch weit über das von uns begränzte Gebiet des eigentlichen Opfers erstreckt, ist Darbringung, Qorbân.[1]) Innerhalb des eigentlichen Opfergebietes aber treten zuerst die grossen Gegensätze hervor zwischen dem Opfer an lebendigen Wesen, der Schlachtung, ʿSebach,[2]) (— ein Wort welches an sich natürlich von jedem Tödten eines Thiers gebraucht werden kann, aber da ein solches wohl ursprünglich kaum ohne Opfer geschah,[3]) doch zum Ausdruck für gottesdienstliche Tödtung geworden ist), — und dem Opfer von vegetabilischen Nahrungsmitteln, Minchah Gabe[4]) mit dem Gussopfer, Nesech.[5]) Die Minchah kommt nur in seltenen Fällen selbstständig vor,[6]) gewöhnlich als Beigabe des Thier-

nomiker andere Opfergesetze geben konnte als die den längst bestehenden Gebräuchen entsprechenden!

[1]) קָרְבָּן von הִקְרִיב lev. I, 2. XVII, 3. II, 1 ff. cf. מַתְּנֹת קֹדֶשׁ ex. XXVIII, 38.

[2]) זֶבַח

[3]) lev. XVII, 3 ff.

[4]) מִנְחָה

[5]) נֶסֶךְ. Das Gussopfer von Wasser an Fasttagen 1 sam. VII, 6, wie auch bei den Griechen den unterirdischen Göttern statt Wein Wasser gespendet ward (Schömann II, 220. Hermann 141.)

[6]) lev. II, 1 ff. V, 11. num. V, 15. 25.

opfers, so dass „Schlachtopfer und Gabe" der stehende Ausdruck eines völligen Opfers werden. Sie ist in mancherlei Formen möglich (lev. II, 1 ff.); aber immer ist ihr Hauptbestandtheil Weizenmehl; immer ist Oel und Salz[1]) ihr beigemischt, — das die Kraft und Lebensfülle Darstellende und das Fäulniss Abwehrende; — immer ist Weihrauch, der eigentliche Ausdruck gottesdienstlicher Hinwendung zu Gott, mit ihr verbunden, so dass „Rauchopfer",[2]) obwohl es auch für sich erscheint,[3]) doch auch ohne Weiteres mit der Minchah zusammengestellt werden kann.[4]) Verwesungszeichen, wie Honig und Sauerteig, oder Unreines, dürfen nicht in ihr sein;[5]) natürlich sind nur Pflanzen, welche Eigenthum des Menschen, durch seine Arbeit ihm angeeignet sind, zulässig. Einen Theil von ihr nimmt Gott im Feuer hin, als „Duftheil";[6]) der Rest ist des Priesters als Allerheiligstes,[7]) natürlich nur wenn nicht ein Priester selbst sie bringt, wo sie Gott ganz muss zugeeignet werden.[8])

Das Schlachtopfer war zweifellos in den ganzen uns bekannten Zeiten das eigentlich feierliche, werthvolle und Gott angenehm geglaubte Opfer; das „Speisopfer" war nur eine Beigabe, wie Zukost zu dem Fleischmahl. So lässt ja auch die Ursage Abels werthvolleres Opfer ein Schlachtopfer sein.[9]) Ewald freilich möchte daraus, dass der allgemeinere Name Gabe, Minchah, grade dem unblutigen Opfer verblieb, darauf schliessen, dass dasselbe in älteren Zeiten das Hervorragendere war. Aber der Ausdruck ward wie unter anderen die eben genannte Stelle zeigt, noch in späterer Zeit nicht grade ausschliessend gebraucht.[10]) Und da bei einem Hirtenvolke gewiss immer, wie noch bis auf den heutigen Tag „Fest" und „Fleischessen" zusammengehörige Begriffe waren,[11])

[1]) Das Salz des Bundes Gottes lev. II, 13. [2]) קְטֹרֶת [3]) ex. XXX, 34 f. [4]) num. XVI, 7. 17. cf. 15. [5]) lev. II, 11. (wohl als Erstlinge 12.)

[6]) אַזְכָּרָה. Ich nehme das Wort nach Ew. Alterth. 62. Sonst würde die Uebersetzung „Erinnerungsopfer" nahe liegen; lev. IV, 9. 15. II, 2. 9. 15. V, 12. num. V, 26. Der Weihrauch wird ganz verbrannt lev. II, 2. 16. [7]) lev. II, 3. 10. VI, 9. VII, 9 f. X, 12. [8]) lev. VI, 12 ff. [9]) gen. IV, 3 ff. [10]) jud. VI, 18 ist מִנְחָה von einem Fleisch- und Mehlopfer, 1 sam. II, 17 von einem reinen Fleischopfer gebraucht, gen. IV, 4 heisst auch Abels Thieropfer eine Minchah. Meiner Ansicht nach kann man daraus nur schliessen, dass der Sprachgebrauch auch in Zeiten, wo doch nach Ewalds eigner Ansicht das Fleischopfer längst überwiegend war, noch kein fester war und den allgemeineren Ausdruck begünstigte. [11]) jes. XXII, 13. gen. XVIII, 6. XXVII, 4. vgl. z. B. Robinson Reise I, 342. Layard Niniveh und Babylon 218 etc.

ist schwer zu denken, dass das unblutige Opfer jemals höher galt; — nur mag es aus naheliegenden Gründen in Zeiten geringen Volkswohlstandes ein verhältnissmässig häufigeres als das andre gewesen sein.

Von der Form, in welcher das Opfer Gott gebracht wird stammen ausser den schon erwähnten Namen „Rauchopfer“ „Duftopfer“, „Gussopfer“, noch der Ausdruck „Feuerspeise“ Ischeh,[1] wie er von allen Opfern, soweit sie im Feuer Gott dargebracht werden, gebraucht werden kann, — und das besondre Wort ʿOlah, Brandopfer,[2] sicher nicht mit dem Begriff des „Hinaufsteigens“ (עָלָה) zusammenhängend,[3] sondern mit der Grundbedeutung des Glühens.[4] Neben diesem Worte, dieselbe Opferart bezeichnend, steht der Ausdruck „Ganzopfer“ Kalîl,[5] in welchem ausgedrückt wird, dass das ganze Thier ohne sonstigen Gebrauch dem Feuer überliefert und so Gott dargebracht wird.

Wichtiger ist die Frage, wie sich die Opferhandlungen ihrer Bedeutung, ihrem Zwecke nach theilen. Wir theilen in drei Ordnungen ein:

A. Die Kultusopfer, d. h. die Opfer welche ohne besondere Veranlassung des Dankes oder der Busse als Ausdruck der frommen Ehrfurcht der Gemeine gegen ihren Gott und des Einzelnen als frommen Gliedes dieser Gemeine gebracht wurden. Diese Ordnung vertritt das Brandopfer oder Ganzopfer. Es mag in früheren Zeiten noch weitere Bedeutung gehabt, etwa auch die Stelle der Sünd- und Schuldopfer vertreten haben; wenigstens sind sichre Spuren einer eigentlich büssenden und sühnenden Absicht dieses Opfers vorhanden.[6] Aber in dem Ganzen

[1]) אִשֶּׁה von allen Opferarten lev. I, 9. 13. 17. II, 2. 9. III, 5. 16. VIII, 28. XXII, 27. XXX, 20. num. XV, 3. [2]) עוֹלָה [3]) Obwohl oft mit הֶעֱלָה verbunden. Aber der Begriff des „Auf den Altarsteigens“ ist unbedingt zu nichtssagend und allgemein für eine Opferart. [4]) עוּר. Vielleicht liegt auch in הֶעֱלָה eine ähnliche Bedeutung (Ew.) jud. XIII, 19. cf. 2 sam. VI, 17. (vgl. Fürst z. d. W.) [5]) כָּלִיל sicher mit עוֹלָה gleichbedeutend 1 sam. VII, 9. deut. XXXIII, 10. Auch die Beiordnung mit וְ ψ LI, 21 kann doch wohl nur dichterische Form sein für „und was dasselbe ist“, — (ψ XLIV, 4. XC, 2.) denn die Verordnung lev. VI, 15 f. ist zu vereinzelt um einen derartigen Dichterausdruck zu erklären.

[6]) lev. I, 4. 2 sam. XXIV, 18–25. (1 sam. XXVI, 19?) mich. VI, 6 f. hiob I, 5. XLII, 8.

der vollendeten Opferordnung hat es keinen besonders büssenden Charakter; es steht auch, wo sich Freudenmahlzeit anschliesst;[1]) es steht wo von Besänftigung göttlichen Zornes keine Rede ist noch sein kann.[2]) In ihm will die Gemeine Gott ihre Ehrfurcht bezeugen, es ist die eigentliche Gabe dauernder Frömmigkeit. Darum hier die werthvollsten, fehllosen männlichen Thiere.[3]) Darum, wenn sie durch Handauflegung geweiht sind, ihre gänzliche Hingabe an Gott im Feuer, in welcher das Besondere dieser Opferart besteht;[4]) es wäre ein Widerspruch, wenn was die Ehrfurcht der Gemeine Gott als Geschenk geweiht hat, nun etwa von ihr sollte mitgenossen werden. Darum ist das Brandopfer die tägliche Opferform im Heiligthum; regelmässig Morgens und Abends, wonach bald eine heilige Zeitmessung sich bildete (1 reg. XVIII, 29 etc.), wird das Brandopfer von zwei Lämmern, „die beständige ʿOlah", mit dem zugehörigen Speisopfer auf den Altar gelegt.[5]) Was etwa sonst auf diesen Altar kommt, wird „auf dem Brandopfer" verbrannt.[6]) Diese gottesdienstliche Gabe der Gemeine bildet die stehende Grundlage, auf welcher dann erst jede besondere Opferhandlung geschehen kann. Die Brandopfer in einzelnen Fällen, ursprünglich wohl willkührlich und regellos,[7]) sind im vollendeten Opferkultus immer nur der gottesdienstliche Abschluss, nach Vollbringung besonderer Sühne. Das Blut wird an den Altar gesprengt, um das Leben Gott zuzueignen, aber nicht im Sinne bestimmter Sühne, der höchstens noch durch alte Erinnerung bisweilen daran geknüpft wird, sondern im Sinne der Gabe, des Geschenks, der Ehrfurchtsbezeugung. Das Gefühl allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit wird ja freilich jede Andacht Israels begleitet haben, und so mag auch in jeder Ehrfurchtsgabe die Bitte um gnädige Nachsicht enthalten sein; aber das ist darum doch nicht das eigentliche Wesen dieses Opfers.

[1]) ex. X, 25. XVIII, 15. 1 reg. III, 15. jud. XI, 30 f. [2]) gen. VIII, 20. XXII, 2. 7. ex. XXXII, 5 ff. deut. XXVII, 6. Es kommt neben den Sünd- und Schuldopfern vor ex. XXIX, 10—14. cf. 15—19. lev. IX, 2 f. XII, 6. 8. XIV, 2. XV. 14 f. 30. ezech. XLV, 13. [3]) lev. I, 3. 10. 14. (zur Noth Tauben). [4]) ex. XXIX, 16. [5]) ex. XXIX, 38. lev. VI, 2 ff. (1 chr. XVI, 40.) Die עֹלָה תָּמִיד; „zwischen den Abenden", also unmittelbar nach Sonnenuntergang, und des Morgens. [6]) Z. B. lev. VI, 5. [7]) Z. B. jud. VI, 17—21.

B. Als zweite Ordnung treten die Opfer hervor, welche aus besonderen Veranlassungen und Stimmungen des Einzelnen heraus Gott dargebracht werden, um ihm einen Dank auszudrücken für das was er gegeben hat, — die Dankopfer.[1] Sie gehören an sich zu jedem festlichen Genusse; eigentlich sollte kein Fleischmahl ohne sie genossen werden.[2] In ihnen will man Gott eine vollkommene Gabe bringen, sei es auf Anlass eines Gelübdes,[3] oder einer unmittelbaren Regung der Frömmigkeit[4] oder gradezu als Dankesgabe.[5] Was sie vor den andern Opfern auszeichnet, ist die festliche Mahlzeit, wo sich der Mensch „vor Gott freut".[6] Darum darf hier auch gesäuertes Brod genommen werden, darum wo kein Gelübde vorliegt auch Thiere geringeren Werthes und unbedeutenderer Vollkommenheit,[7] nur nicht solche, die keine Mahlzeit abgeben.[8] Ja die spätere Volkssitte zeigt, wie solche Gelübdedankopfer nicht selten zu sehr unheiligen „Schmausereien" ausarteten.[9] Andrerseits freilich wird auch der religiöse Sprachgebrauch durch diese Opfermahlzeiten mit einer Reihe der tiefsinnigsten Bilder für die Freude in Gott bereichert.[10]

In diesen Opfern stellt der Opfernde das Thier Gott dar, weiht es durch Handauflegung, schlachtet es; der Priester bringt Gott in dem Blute das Leben des Thiers.[11] Dann empfängt Gott den Ehrenantheil, das Fett, als Blüthe des Fleisches", welches verbrannt wird,[12] — und die rechte Brust und Schulter, nicht

[1]) זֶבַח שְׁלָמִים, lev. XVII, 5, meistens auch gemeint wo זֶבַח allein steht. Das Wort bezeichnet weder Friedens- noch Seligkeits-Opfer, noch Heils-Opfer, welche „die ganze Fülle des Heils" bezeichnen sollen, — sondern mit dem Piel-Stamm des Zeitworts zusammenhängend, „Vergeltungs" „Bezahlungs"-Opfer, also Opfer für eine empfangene (oder zu empfangende) göttliche Gnade. [2]) lev. XVII, 3 ff. (weil vorausgesetzt wird, dass es doch mit gottesdienstlicher Feier, also dann einem falschen Gott zu Ehren, gebracht würde). [3]) נֶדֶר lev. VII, 16. XXVII, 1 ff. (natürlich kann ein Gelübde auch andere Opferformen erwählen. lev. XXII, 18. num. XV, 3. jud. XI, 30 f.) [4]) נְדָבָה lev. VII, 6. (ψ LVI, 13.) (Natürlich können als Nedabah auch alle sonstigen Leistungen z. B. ex. XXXV, 29. XXXVI, 3 gefasst werden.) [5]) זֶבַח תּוֹדָה lev. VII, 12. XXII, 29. (cf. ψ XXVII, 6 זִבְחֵי־תְרוּעָה.) [6]) deut. XII, 1 ff. 7. 12. 18. XIV, 24 ff. 1 sam. XX, 6. XI, 15. cf. ex. XVIII, 12. gen. XXXI, 54. [7]) lev. VII, 12. XXII. 23. [8]) lev. III, 6 ff. [9]) prov. VII, 14. [10]) ψ XXII, 26 f. B. jes. XXV, 6 ff. etc. [11]) Zu dem Ritus vgl. lev. III, 1 ff. VII, 11. [12]) הִקְטִיר חֵלֶב 1 sam. II, 15. (Nicht bloss das „Innre"; denn nach lev. III, 3—5 ist auch der Fettschwanz der Schafe mit eingeschlossen.)

bloss als das beste Stück, sondern als den Sitz des Lebens und der Kraft, — wie die Auswahl der rechten Seite zeigt. Sie sind sein Ehrenantheil, den ihm die Priester darbringen, abhebend[1]) und darbietend,[2]) um sie dann von ihm zurückzuerhalten als seine Diener. Was dann übrig bleibt, wird in frohem gottesdienstlichen Mahle genossen. Als heiliges aber muss es natürlich jeder Verunehrung oder Verletzung entzogen sein. So darf nur in seltenen Fällen Etwas zu nochmaligem Gebrauche übriggelassen werden;[3]) für gewöhnlich muss Alles nur eine einzige heilige Mahlzeit bilden.[4]) In solchen Opfern ist keinerlei ängstliche büssende Stimmung. Als Gelübdeopfer sind sie nachträgliche Bestätigung des Bittgebetes, als eigentliche Dankopfer Verstärkung des dankenden Wortes, — oft auch mit dankendem Psalmlied verbunden, — als freiwillig dargebrachte sind sie Ausdruck einer frommen Stimmung des Einzelnen, wie sie festlicher Freude, ehrfurchtsvollem Gedenken an Gott entspricht.

C. Die dritte Ordnung der Opfer bilden diejenigen, welche von dem Einzelnen oder der Gemeine gebracht werden, um das durch Sünde oder Schuld getrübte Verhältniss zu Gott wieder rein herzustellen, also um Versöhnung zu erlangen, die Sünd- und Schuldopfer,[5]) deren gemeinschaftliche Besonderheit der sühnende Gebrauch der Opfergabe und des Opferblutes ist. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass beide als besondre Opferart erst allmählig den allgemeineren Gebrauch des Brandopfers beschränkten, und dass wiederum ihre eigne Unterscheidung keine übereinstimmende und von Anfang an klare war, so dass sie kaum noch mit mehr als annähernder Sicherheit geschieden werden könnten. Ihre Trennung ist wesentlich von archäologischem Interesse, und nur weil

Zu dem Begriff vgl. die Ausdrücke „Fett des Landes“, „Fett des Weizens“, vorz. ψ XX, 4 Gott lasse Deine Opfer „fett sein“. [1]) שׁוֹק הַתְּרוּמָה

[2]) חֲזֵה הַתְּנוּפָה. Die Bedeutung der Ausdrücke „für Gott Abgehobenes“, „Gott Dargebotenes“ erhellt sehr deutlich aus ex. XXXV, 5. 21. 22. 24. XXXVI, 3. 6. XXXVIII, 24. 29. (XXV, 2.) num. VIII, 11. 13. 15. 21. (vgl. ex. XXIX, 24 ff. lev. VII, 30 f. IX, 21. X, 14 f. [3]) lev. VII, 15 ff.

[4]) lev. VII, 15 f. (20. 1 sam. XI, 15. cf. ex. XXIX, 31, wo die Priester die Darbringenden sind). Dabei ist immer die Sitte des Orients im Auge zu behalten, nach welcher Fleisch überhaupt nur festlich, d. h. auf einmal und mit Zuziehung der Gäste und Volksgenossen gegessen wird. [5]) חַטָּאת (lev. IV. 24 VIII, 1. 4 etc.) cf. חִטֵּא (lev. IX, 15,) הִתְחַטָּא (num. VIII, 21.) — אָשָׁם (z. B. lev. VI, 10.)

die richtige Darstellung derselben dazu dienen kann, auch den religiösen Inhalt dieser ganzen Opferklasse deutlicher und voller darzulegen, wird sie hier, mit Rückbeziehung auf archäologische Arbeiten, versucht.

Zuerst muss Jedem klar werden, dass eine Scheidung beider Opfer völlig unmöglich wird, wenn man lev. V, 1—13 als Gesetz über das Schuldopfer ansieht; denn dann würde ohne Weiteres das Schuldopfer als Sünd- und Brandopfer dargebracht,[1]) und die angegebenen Fälle sind so allgemein, dass jede Näherbestimmung dabei aufhören würde. Da nun aber zweifellos das Schuldopfer eine vom Sünd- und Brandopfer geschiedene Opferart sein soll,[2]) so ist wohl mit Riehm in dem angegebenen Abschnitte ein allgemeinerer Sinn des Wortes „Busse“ anzunehmen, wie ja der Ausdruck „sich Verschulden“ auch sonst beim Sündopfer vorkommt.[3]) Damit fällt dann auch der Grund weg, den Unterschied zwischen „Ueberführung“ und freiwilligem Bekenntniss von etwas nicht Beweisbarem“ zum Trennungsprincip zu machen.[4]) Es bleiben als eigentlich lehrreiche Stellen für das Schuldopfer lev. V, 14—26. XIV, 12. 17. num. V, 5—10. lev. XIX, 20 f. num. VI, 12 f. Auch da noch kommen Angaben über die Anwendbarkeit des Schuldopfers vor, welche mit denen über das Sündopfer so völlig übereinstimmen,[5]) dass man immer versucht bleiben wird, an einer ganz klaren Trennung zu zweifeln, oder zu meinen, dass nicht die Art der Sünde, sondern der Sühne dabei den Ausschlag gebe.[6]) Wenn man sich aber entschliesst, mit Riehm solche Stellen als allgemeinere Ausdrücke zu fassen, die ihre nähere Bestimmung durch das ihnen Vorhergehende erhalten, so ergiebt sich allerdings als der wahrscheinlichste folgender Unterschied. Das Schuldopfer findet statt, wo eine unwissentliche oder sonst als verzeihbar sich darstellende Verletzung der Rechte des Gottgeweihten oder des Nächsten stattgefunden hat, wo also eine Genugthuung an eine bestimmte Person, Gott oder den Nächsten, erfordert wird wegen einer Verkümmerung der ihr zustehenden Eigenthumsrechte im weitesten

[1]) lev. V, 6. 8. 12. [2]) lev. VI, 10. VII, 1. 7. 37. XIV, 12 f. num. V, 5 f. VI, 12. XVIII, 9. 2 reg. XII, 17. ezech. XL, 39. XLII, 13. XLIV, 29. XLVI, 20. [3]) Z. B. lev. IV, 22. 27. [4]) Philo. Josephus. Bauer. Winer. Bähr. [5]) lev. V, 17. cf. IV, 27. [6]) Wie auch Rink neben seiner bestimmteren Meinung festhält.

Sinne. So wenn Jemand am Heiligen sich vergreift,[1] wenn er als Nasir was er Gott gelobt unwissentlich verletzt, also in seiner Person Gott Geweihtes antastet,[2] wenn Jemand am Eigenthum des Nächsten, — eine Sklavin eingeschlossen, — sich treulos oder gewaltsam vergreift,[3] so sind das Fälle wo das Schuldopfer eintritt. Das Auszeichnende desselben ist sein bestimmter Werth[4] und die daneben zu entrichtende Ersatzsumme von $1^1/_5$ des angerichteten Schadens,[5] kurz der Charakter der Bezahlung, Genugthuung. Das Sündopfer aber findet sich überall gefordert, wo unwissentlich oder unter einem sonstigen Milderungsgrunde, Etwas geschehen ist, was ohne solche bestimmte Schädigung Gottes oder des Nächsten der Forderung sittlicher oder sinnlicher Heiligkeit zuwiderläuft. Seine Besonderheit ist das Suchen nach reiner Vergebung, da ja Ersatz und Entschädigung nicht eintreten können. Darum ist in ihm das Vergiessen des Sühnbluts das Wesentliche, Feierlichste. Darum richtet sich seine Grösse nach der Würde des Sünders, mit welcher ja die Schwere des Sündigens sich steigert.[6] Dieses Opfer ist der eigentliche Hauptausdruck dieser Gattung und wird fast ausschliesslich in's Auge zu fassen sein.[7]

[1]) lev. V, 15 f. (So ist ja auch das Weihgeschenk, mit welchem die Philistäer die Gotteslade zurückschicken, ein אָשָׁם „Bussgeld“ 1 sam. VI, 3 ff.) [2]) num. VI, 12. Gewiss ist es hier nur dieses, nicht die „gottesdienstliche Zeit“, an welcher er sich vergriffen hat. Dagegen wird der Fall lev. XIV, 12 f. 17 sich immer nur schwer in diese ganze Vorstellung fügen. Es wurde dort wohl ein Schuldopfer vorgeschrieben, weil ein Zustand vorlag, welcher die gottgeweihte Persönlichkeit des Israeliten vernichtete und für den erst, ehe das richtige Verhältniss eintrat, ein Entgelt an Gott gegeben werden musste, — während für die Verletzung der sinnlichen Heiligkeit, wie für die Berührung eines Leichnams (lev. V, 2 ff.) ein Sündopfer gebracht ward. [3]) lev. V, 21 ff. num. V, 6 ff. lev. XIX, 20 f. (esr. X, 9.) (מָעַל). [4]) אֵיל־הַכִּפֻּרִים num. V, 8. אֵיל־הָאָשָׁם lev. V, 16. cf. den Preis lev. V, 15. 18: 2 heilige Seckel. [5]) lev. V, 16. 24. num. V, 7. [6]) lev. XVI, 3. 5. IV, 13. 22. 27. [7]) Mir hat sich nach dem Obigen die von Riehm vertretene Ansicht am meisten empfohlen, obwohl ich wegen lev. XIV, 12 ff. und V, 17 keineswegs ohne Bedenken bin. — Die Meinung Ewalds, dass das Schuldopfer eintrat „wo der Einzelne sich durch bewusste Schuld oder durch ein dunkles göttliches Leiden von der Gnade seines Gottes ausgeschlossen fühlt, — das Sündopfer, wo der Einzelne sich nicht absichtlich schuldig fühlt“, — scheitert meiner Ansicht nach an lev. V, 1—13, wo Sündopfer für Fälle gefordert werden, welche bestimmtes Schuldbewusstsein des Einzelnen einschliessen, und an dem Gleichklang von lev. V, 17 mit IV, 27. — Die Meinung von Gesenius, dass das Schuldopfer leichtere, das Sündopfer schwerere Vergehen sühne,

Diese sühnenden Opfer traten dem Principe nach nur dann ein, wenn aus „Versehen," „ohne Wissen" eine Sünde geschehen war; doch giebt es eine Reihe von Fällen, wo sie auch ohne dass streng ein solches „Nichtwissen" vorlag, gestattet waren; — so wenn der Sünder sich selbst anklagte, ohne dass man ihn überführt hatte u. dgl. Dann hatte er beim Schuldopfer das bestimmte werthvolle Thier, — beim Sündopfer je nach seiner theokratischen Stellung ein mehr oder minder werthvolles zu bringen. Der Priester und die heilige Gemeine waren am höchsten geschätzt, dann der Fürst, zuletzt ein Mann aus dem Volke. Von dem Farren bis herab zu der weiblichen Ziege (lev. IV) oder dem weiblichen Schaaf (lev. V, 6), ja bei Armuth bis zu den Tauben und im äussersten Falle zum unblutigen Speisopfer, ohne Oel und Weihrauch (lev. V, 7. 11), stuft sich der Werth ab. Ueberall aber ist der Charakter des Traurigen gewahrt. Weibliche Thiere (lev. IV, 28. 32. V, 6. cf. Schömann II, 226), der Ziegenbock (lev. IV, 23. XVI, 7), der Mangel an Weihrauch und Oel bezeichnen diese Besonderheit der Sühnopfer. Das Thier wird von dem Opfernden durch Handauflegung Gott geweiht und dann geschlachtet (ex. XXIX, 10. lev. IV, 4. 16. 24. 28). Dann tritt bei dem Sündopfer, welches die eigentlich vollkommne Darstellung der hierhergehörigen religiösen Gedanken ist, eine besonders feierliche sühnende Verwendung des Blutes ein. In dem feierlichsten Falle wird das Blut unmittelbar vor Gott in das Allerheiligste gebracht, während alle heiligen Geräthe damit benetzt werden (lev. XVI, 14. 15. 18). Sonst bei

scheitert an einer einfachen Vergleichung von lev. IV, 1 — V, 13 mit V, 14 ff. num. V. 5 ff.; — auch würde der zu leistende Ersatz und der bestimmte Werth des Thieres eher auf das Gegentheil führen. — Sehr ansprechend dagegen wäre es, das Schuldopfer nur als eine Unterabtheilung des Sündopfers zu fassen, nämlich da wo ein „heiligkeitswidriger Zustand" abgesehen von der Sünde vorliegt. Nur wäre dann schwer begreiflich, dass das Schuldopfer immer neben dem Sündopfer vorkommt, während in vielen Fällen beide abwechseln müssten; es müsste dann doch ein Sündopfer überall gebracht werden können, auch wo das besondere Recht des Schuldopfers vorliegt, was offenbar nicht der Fall ist. — Das Richtige, dass in dem Sündopfer die Sünde nur in der Reue gutgemacht werden kann, in dem Schuldopfer aber in dem Schadensersatz, der Genugthuung gegen Gott, sein Heiligthum oder den Nächsten findet sich auch bei Saalschütz, und auch Rink erkennt an, dass das Schuldopfer überall seine Stelle hat, wo eine Entgelt- oder Gegenleistung nöthig ist. Wenn er aber, wohl wegen lev. XIV, hinzufügt „auch um Rechte dadurch zu erlangen", so vergisst er, dass das Schuldopfer damit überhaupt in das Gebiet eines Bitt- oder Gelübdeopfers fallen würde, — nicht in das des Sühnopfers (cf. Kurtz, Oehler etc.).

feierlichem Sündopfer sprengt der Priester mit dem Finger siebenmal das Sühnblut an den Vorhang und die Hörner des heiligen Altars und giesst das übrige Blut vor dem Brandopferaltar aus (lev. IV, 7. 17). In gewöhnlicheren Fällen wird das Blut mit dem Finger nur an den ehernen Altar und seine Hörner gebracht (ex. XXIX, 12. lev. IV, 25. 29. 30. VIII, 15. IX, 9). Immer aber besteht in diesem Blutsprengen der eigentlich sakramentale Mittelpunkt der Feier. Dann werden Gott ziemlich dieselben Theile des Thieres im Feuer angeeignet, welche auch vom Dankopfer verbrannt werden.[1]) Aber auch der Rest des Thieres, welches ja in Busse gegeben ist, gehört Gott als Allerheiligstes.[2]) Jedem profanen Gebrauche ist es entzogen, selbst jedes Anrühren durch Nichtgeweihte ist verboten. Jedes Gefäss worin es bereitet wird, muss zerbrochen, oder wenn es ehern ist, wenigstens gereinigt werden.[3]) Für gewöhnlich soll es von den Priestern an heiliger Stätte gegessen werden.[4]) Aber eine bezeichnende Erzählung erinnert noch an das Grauen, welches dieser Genuss einflösste und die Scheu, welche das „Gottgeweihte" hervorrief.[5]) Wenn der Priester selbst oder die ganze Gemeine das Sündopfer darbrachten, so musste es an reiner Stelle verbrannt werden, weil sein Blut in die Wohnung selbst gebracht, also Gott persönlich angeeignet war.[6]) Das Verbrennen ist dabei natürlich nur das Mittel der Austilgung, damit nicht Verwesung und Fäulniss das Heilige verunehre. Dass hier das Thieropfer das eigentlich geforderte, das Mehlopfer nur ein Nothbehelf war, liegt in dem ganzen Wesen des Ritus. Ebenso dass sich hier vielerlei Gefühle berühren mussten, Grauen und Ehrfurcht, mystisches Gefühl einer übernatürlichen Sühne und büssendes Ersatzgeben, — Gefühle, die wohl nachzuempfinden, schwer aber in den Rahmen einer bestimmten theologischen Theorie einzuschieben sind.

5. Religiöse Gedanken in den verschiedenen Opfern.

A. Am leichtesten ist es festzustellen, welche religiöse Bedeutung in den Dankopferformen liegt. Sie sollen schlecht-

[1]) ex. XXIX, 13. lev. IV, 8. 10. 31. [2]) lev. VI, 10. 18. 23. VII, 1. 6. X, 17. XIV, 13. [3]) lev. VI, 20 f. [4]) lev. VI, 19. 22. VII, 6. [5]) lev. IX, 8—11. 15. X, 16—20. [6]) ex. XXIX, 14. lev. IV, 11. 12. 21. IX, 11. XVI, 27 f. cf. VI, 23. X, 18.

hin nur der Ausdruck der Frömmigkeit in besonderer Stimmung sein, und haben durchaus nur die Bedeutung von Gaben, Geschenken. Wer etwas erbittet oder empfangen hat, soll nicht mit leeren Händen vor Gott erscheinen:[1]) er soll es ausdrücken, dass er Alles von dem höchsten Herrscher kommend weiss, von ihm empfängt. Der Mensch soll wie er als Tribut die Erstlinge seiner Früchte und Heerden bringt, so auch in den besonderen Fällen, wo er vor Gott erscheint, mit Gabe erscheinen. Ja er sollte überhaupt kein frohes festliches Mahl halten, ohne dieses Gottes gedenkend ihm Antheil daran zu geben, den Ehrenantheil, welcher dem Könige gebührt.

Von irgend welcher Sühne ist hier schlechthin nicht die Rede. Ein Thier kann man ja freilich Gott nicht aneignen, ohne es zu tödten, und sein im Blute hinströmendes Leben dem Lebensherrn zu weihen. Aber sühnend soll das so wenig sein, wie das Verbrennen des Dufttheils in dem Speisopfer. Hier hat die einseitige Betrachtung einer einzelnen Stelle Vieles verwirrt. Es heisst lev. XVII, 10. 11 wo von der Heiligkeit des Blutes die Rede ist, als des alleinigen Eigenthums Gottes, seines Allerheiligsten in der Natur, in welchem das Geheimniss des Lebens verschlossen ist: „ich gebe es dem Menschen, für ihre Seelen zu sühnen". Und man hat daraus geschlossen, dass das Blut überall wo es Gott dargebracht werde, stets einen Sühnungscharakter des Opfers hervorrufe. Als ob man daraus, dass an jener einen Stelle der heiligste und geheimnissvollste Gebrauch des Opfers angegeben wird, schliessen dürfte, derselbe enthalte die beständige Bedeutung aller Opfer.[2]) Das Blut, als das Leben oder des Lebens Träger, ist heilig, Gott geweiht, jedem profanen Gebrauch entzogen.[3]) Wenn im Opfer dieses Blut wieder in die Gottesnähe gebracht, an Gottes Altar vergossen wird, so heisst das, dass das Leben des Thieres Gott geweiht, ihm wiedergegeben wird. Wenn das in sühnender Absicht geschieht, so erhält das Blut seine besonderste, geheimnissvollste Opferbedeutung. Aber das ist nicht überall der Fall. Im Dankopfer wird das Thier geschlachtet, weil es nur so Gott geweiht werden kann, sein

[1]) ex. XXIII, 15. [2]) Dies betont zu haben ist besonders auch Hofmanns Verdienst (dagegen vgl. Kurtz etc.). [3]) gen. IX, 4 ff. lev. XVII, 10 f. (deut. XII, 16); die besondere Auslegung folgt bei den Sühnopfern.

Blut am Altar vergossen, weil das Leben Gott gehört und ihm dargebracht werden soll; von seinem Fleische wird ein Theil verbrannt, um im Feuer zu Gott emporzusteigen, — ein Ehrenantheil ihm in seinen Dienern gegeben, das Andre festlich zu seiner Ehre verzehrt. Hier ist von Sühne keinerlei Rede. Das ganze Opfer hat nur den Charakter der Gabe an den Gottkönig, wie sie Dankbarkeit, Freude oder Ehrfurcht bringen; „was die Erde dem Menschen schenkte, schien ihm erst dann ein gesegneter Genuss werden zu können, wenn er davon dem Geber geopfert hatte“ (Ewald).

Dabei kann nun durchaus nicht zweifelhaft sein, dass die naive Vorstellung der ältesten Menschheit, mit solchen Gaben an sich die Gottheit erfreuen zu können, auch Israel nicht fremd war. Eine Reihe von Ausdrücken zeigen offenbar den Gedanken, dass ein Wohlgefallen Gottes an dem Opferempfangen, und zwar ziemlich sinnlich, vorausgesetzt ward.[1]) Aber ebenso gewiss ist, dass der eigentlich reine Ausdruck alttestamentlicher Religion nicht an solcher Anschauung haftet. Freilich hat erst die folgende Zeit Veranlassung, das deutlich auszusprechen. Aber die ganze Art, wie die Opfer betrachtet werden, wie Gelübde und freiwillige Gabe nirgends als besonders wichtige Pflicht gefordert werden, wie alle eigentlichen Gebote durchaus den sittlichen Charakter tragen, wie der Antheil Gottes dem Priester im Grossen und Ganzen zufällt, — beweist klar genug. Von einer Verhaftung des menschlichen Lebens, für welche das Leben des Thieres einträte, ist hier nirgends die Rede. Das Thier wie die vegetabilische Gabe kommt nur als ein Theil menschlicher Nahrung, menschlichen Eigenthums, zu Gott dem Herrn und Geber zurück.

B. Viel weniger einfach sind die religiösen Gedanken, welche dem Brandopfer zu Grunde liegen. Schon weil in ihm alle die wechselnden Stimmungen ausgedrückt sind, welche das gottesdienstliche Leben der Gemeine bewegen, ist sein Inhalt reicher und mannigfaltiger. Vor Allem aber weil eine viel ausgedehntere Bedeutung dieser Opferart, als sie im vollendeten Opferkultus übrig

[1]) Der Ausdruck לֶחֶם אִשֶּׁה lev. III, 11. 16. XXI, 6, רֵיחַ נִיחֹחַ bei den verschiedensten Opfern ex. XXIX, 25. lev. III, 5. 16. VIII, 28. XVII, 6. cf. ex. XXIX, 18. 41. lev. I, 9. 13. 17. num. XXVIII, 2 f. Der Ausdruck ψ XX, 4 „er lasse Dein Opfer fett sein“ lautet ganz antik vgl. Odyssee I, 61 ff.

geblieben ist, durch die alte Volkssitte hindurch scheint. Das Wesentliche dieses Opfers ist die völlige Hingabe des Thiers an Gott. So ist seine eigentliche Grundbedeutung die, Ausdruck der schlechthinnigen Verpflichtung des Einzelnen und seines Eigenthums an Gott zu sein, Bezeugung, dass Gott was er will von seinem Volke fordern kann, und auf durchaus schrankenlose Hingabe zu rechnen hat. So kann Gott an sich als Brandopfer auch das Menschenleben selbst fordern, er der Selbstherr alles Lebens.[1]) Und zweifellos ist im alten Israel auch Menschenopfer dieser Art, also ohne Sühnzweck, vorgekommen. Denn wenn Jiftach das erste ihm Entgegenkommende als „Brandopfer" darbringen zu wollen gelobt, und dies nicht rückgängig machen kann, und „nach seinem Gelübde thut", so können alle Spitzfindigkeiten[2]) die Ueberzeugung nicht ändern, dass die Tochter Jiftachs nach der Meinung des Erzählers wirklich getödtet ist, — wie ja auch die ganze Auffassung der Handlung, der Tochter Ergebung, der Freundinnen rührende Klage, der in späterer Festfeier nachklingende tiefe Eindruck der That, nur so sich erklären.[3]) Doch hält die alttestamentliche Religion streng fest, dass Gott diese höchste Lebensgabe nicht will, sondern statt dessen das Thieropfer.[4]) Hier also ist im gegebenen Fall das Thier stellvertretend für den Menschen,[5]) — aber nicht als ob es für ihn gestraft würde, seine Schuld trüge, sondern nur weil der höchste Selbstherr statt der grösseren Gabe, die er auch verlangen könnte, die geringere will, statt des höchsten irdischen Lebens nur das niedrigere, thierische. Auch bei dem Brandopfer ist kein Grund vorhanden, das Aussprengen des Blutes sühnend zu fassen. Es ist nur der Ausdruck der Aneignung des hingegebenen Thierlebens für Gott. Doch mag ja immerhin, wo das Brandopfer noch in die Art des allgemeinen Sühnopfers übergriff, auch Etwas von der Vorstellung, welche im Folgenden zu entwickeln ist, sich mit Geltung geschafft haben. Die eigentliche Bedeutung aber ist die der rücksichtslosen Hingabe an Gott,

[1]) gen. XXII, 1—12. ex. XIII, 12 ff. [2]) Anlehnend an Hengstenberg vorzüglich Paulus Cassel bei Herzog Realencyclopädie Art. Jiftach. [3]) jud. XI, 30—39. (vgl. Chwolsohn a. a. O. II, 142 ff.) [4]) gen. XXII, 13. ex. XIII, 13. 15. (lev. XX, 1 ff.) cf. jerj. XIX, 5. micha VI, 6 ff. [5]) תחת vgl. gen. XXII, 13. ex. XIII, 13. 15.

die auch das Kostbarste nicht zu werthvoll hält, es dem höchsten Gott, dem König Israels hinzugeben und zu weihen.[1]) Natürlich gilt von beiden Opferarten, welche bisher berührt sind, wie von der folgenden, dass nur Eigenthum, den Menschen durch Pflege und Arbeit nahe gekommen, nur Reines und Fehlloses, Gottes Würdiges, gebracht werden darf.

C. Sehr viel schwieriger und wichtiger ist es, die religiösen Gedanken hervorzuheben, welche den sühnenden Opfern, dem Sünd- und Schuldopfer zu Grunde liegen. Hier berühren sich Sakramentales und Symbolisches; — hier ist der mystischen Empfindung das weiteste Feld geöffnet, — und überall auf solchem Gebiete ist es ausserordentlich schwierig, einen allen Empfindungen gerecht werdenden lehrhaften Ausdruck für den Inhalt solcher Handlungen zu finden. Vor Allem aber hat die ganz ungehörige Rücksichtnahme auf Neutestamentliches,[2]) auf die Erlösungsthat Jesu, hier die Gemüther verwirrt und Leidenschaftlichkeit in den Streit gebracht. Ganz ohne Grund. Denn das Wesentliche jener That Jesu ruht auf einem ganz andern Gebiete, dem der freiwilligen Liebeshingabe für die in Liebe ihm verbundene Menschheit der Sünder, auf dem in Jesu heiligem Liebeswillen sich offenbarenden Liebesrathschluss Gottes. Und wenn natürlich der Eindruck dieser einzigartigen That sich den israelitisch gebildeten Aposteln neben andern Bildern vorwiegend unter dem Bilde blutigen Opfertodes darstellte, wie es ja schon der Prophet B. jes. LIII, 10 auf menschliche Aufopferung anwendet, — so ist bei solchen Vergleichungen selbstverständlich ganz unzulässig, das Allgemeine, jedem Unbefangenen sich Aufdrängende zu verlassen, und den Vergleichungspunkt etwa in Dingen zu finden, welche sich erst durch wissenschaftliche Untersuchungen eines solchen Vergleichungsgebietes feststellen lassen, welche ja den Zeitgenossen Jesu ganz fern lagen.

Die allgemeine Bedeutung der Sühnopfer lässt sich allerdings mit völliger Sicherheit feststellen. Auch sie beruht auf dem Gedanken der Gabe, des Geschenks. Wo der Zorn Gottes empfunden oder gefürchtet wird, da sucht man denselben zu besänf-

[1]) Wenn Gott das Brandopfer hinnimmt, so hat er damit gleichsam ein Gastverhältniss begonnen, welches den Zorn ausschliesst jud. XIII, 25.

[2]) Vgl. meine Recension von Küper (Priesterthum des Alten Bundes) Jahrbücher für deutsche Theologie 1867.

tigen. Und das kann ja freilich auch durch Gebet und Vorstellungen der Gottesmänner geschehen, z. B. durch die Erinnerung an die Väter Israels, an den Bund und an die mit Israel verknüpfte Ehre Gottes, welche unter rücksichtslosem Strafgerichte leiden werde.[1]) Es kann geschehen, indem ein Gottgeliebter sich mit der ganzen Gluth der Liebe für das Volk verwendet, sich mit demselben unauflöslich zusammenschliesst.[2]) Es kann auch durch Thaten göttlichen Eifers geschehen, welche dem Gotteswillen Genüge schaffen.[3]) Aber der natürlichste Weg bleibt die Gabe, das Geschenk, das Sühngeld. Mit ihm wird Gottes „Antlitz geglättet", wie eines Mächtigen auf Erden.[4]) Wie vor Gericht die Sünde, welche nicht schlechthin den Tod fordert, durch ein Sühngeld[5]) ausgeglichen werden kann, wenn der Geschädigte dazu einstimmt, so will Gott kraft seiner Bundesgnade für die Sünden, welche nicht schlechthin unverzeihbar sind, ein Sühngeld nehmen. Und weil das Leben des Thieres das Höchste und Heiligste im Bereich menschlichen Besitzes ist, wird dasselbe zum Lösegeld bestimmt, dessen Geltung natürlich nur in dem guten Willen, der Gnade Gottes ruht. Das ist sicher der allgemeine Gedanke, und für die Erklärung des Schuldopfers reicht er aus, da ja hier offenbar der Gedanke einer bestimmten Leistung, Bezahlung nach festem Werthe, eines Sühngeldes vorherrscht. Für das Sündopfer aber treten noch eine Reihe feinerer Fragen hervor, welche eben den streitigen Boden auf diesem Gebiete bezeichnen. Es fragt sich, wie das Leben des Thieres mit dem Leben des strafbaren Menschen zusammenhängt. Es fragt sich, wie das Blut sühnende Kraft haben kann, wie weit Gott objectiv ausgesöhnt gedacht wird, wie weit bloss eine subjective Hinnahme

[1]) So ex. XXXII, 11 (C). [2]) So ex. XXXII, 30 (כִּפֵּר בְּעַד).

[3]) So durch die That des Pinehas num. XXV, 11 ff. (כִּפֵּר עַל).

[4]) חִלָּה פָּנִים vgl. 1 sam. XIII, 12. 2 reg. XIII, 4 (auch von andern Opfern), gen. XXXII, 21 כִּפֵּר פָּנִים. Zu vgl. ψ XLV, 13 „Dein Antlitz werden mit Geschenk glätten des Landes Reichste". [5]) כֹּפֶר num. XXXV, 31—34. ex. XXI, 30 etc. Ganz entsprechend. Für absichtlichen Mord darf das Gericht kein Lösegeld nehmen. Für absichtliche Sünde (בְּיָד רָמָה) giebt es keine Sühnopfer. Für unversehenen Todtschlag kann bei gutem Willen des Geschädigten Lösegeld genommen werden. Bei unabsichtlicher Sünde (בִּשְׁגָגָה) nimmt Gott, der den guten Willen hat, Lösegeld (vgl. Versöhnungslehre)).

der Gabe „als ob sie genugthue“ vorausgesetzt ist; — kurz es fragt sich wie grade bei der vorgeschriebenen Opfersitte die Absicht der Sühnung von Seiten des Menschen, des Versöhntwerdens von Seiten Gottes erreicht wird.

Am einfachsten und äusserlichsten würde sich der Vorgang erklären, wenn er auf den Gedanken einer wirklichen (realen) Stellvertretung zurückgeführt werden könnte, d. h. darauf, dass das Thier an die Stelle des schuldigen Menschen tretend die Strafe, welche demselben zukäme an sich vollziehen lassen müsste. In der That ist diese Vorstellung bei nicht wenigen Gelehrten zu finden. Diese meinen dann, mit der Handauflegung gehe die Schuld gleichsam auf das Haupt des Thieres, auf seine Seele über. Nun soll gar nicht geleugnet werden, dass Manches zu solcher Auffassung führt. Bei den andern Völkern ist zweifellos etwas von diesem Gedanken zu finden, vor Allem in der Anschauung von dem verunreinigenden Charakter der zur Sühne gebrauchten Mittel.[1]) Und ein ähnlicher Volksglaube in Israel folgt aus dem tiefen Grauen vor dem Fleische des Sündopfers.[2]) Auch ist ja nicht zweifelhaft, dass wo göttlicher Zorn auf dem Volke ruhte, der Tod von Einzelnen, persönlich nicht schuldigen, als sühnend angesehen ward.[3]) Ueberhaupt führt die ganze Vorstellung davon, dass das Blut, als Träger des Lebens, der Seele, für die Seele sühnt, am leichtesten auf die Vorstellung einer Vertauschung der Rollen, also einer realen Stellvertretung.[4])

Dennoch kann nur zugegeben werden, dass unwillkührliche Anklänge solcher Anschauung auch im Alten Testamente sich finden. Wenn schon der heidnische Sühnopfergedanke doch entschieden nur eine symbolische Stellvertretung zulässt,[5]) so ist im alttestamentlichen Opfergedanken der Begriff der wirklichen Stellvertretung völlig unzulässig. a) Wohl kann der Fluch, welcher auf einem Geschlechte ruht, auch den persönlich Unschuldigen ergreifen, aber doch nur als Glied des Organismus, um des Zusammenhangs natürlichen Seins willen,[6]) — niemals weil

[1]) Vgl. Hermann 126. 132. Nr. 24. 162. Schömann II, 230 ff. 239.
[2]) lev. IX, 8—11. 15. X, 16—20. vgl. lev. XVI, 28. num. XIX, 7. 8. (solche Redensarten wie prov. XXI, 18 „Sühngeld für den Gerechten ist der Frevler“ führen doch auch auf solche Volksanschauung, cf. auch das Bild jes. XLIII, 4. 10.) [3]) 2 sam. XXI, 5 ff. [4]) lev. XVII, 11.
[5]) Cf. Hermann a. a. O. [6]) 2 sam. XXI, 5 ff. cf. ex. XX, 5.

derselbe stellvertretend gestraft würde. b) Und gewiss kann Gott, wo ihm die Hingabe des höchsten Lebens gebührt, statt dessen mit der Hingabe eines geringeren vorlieb nehmen, d. h. das Menschenopfer sowohl mit als ohne Sühnegedanken kann zum Thieropfer abgeschwächt werden.[1]) Aber da trifft nicht eine Strafe das Thier statt des Menschen, sondern die geringere Gabe, Leistung, Busszahlung wird gnädig statt der schwereren genommen. c) Sodann ruht auf dem Fleisch des Opferthieres allerdings ein Bann; kein profaner Gebrauch desselben ist gestattet, ja ein gewisses Grauen schliesst sich daran; aber nach der Vorstellung des Alten Testamentes ist es doch nicht unrein, sondern Allerheiligstes, Priesternahrung,[2]) — und wenn sich auch beides berührt[3]), wenn auch das Hochheilige zugleich ein Gebanntes ist, so ist doch klar, dass die gesetzliche Anschauung nicht ein „sündig werden" des Thieres angenommen haben kann. d) Ferner ist es ganz unrichtig, die Bedeutung der Handauflegung auf Sündenübertragung zu beschränken. An sich ist die Handauflegung nur ganz im Allgemeinen Weihe. In ihr wird die eigne Würde auf einen Andern übertragen.[4]) In ihr bezeugt die Gemeine, dass sie ein Mitglied zum Bann[5]) oder zur Weihe[6]) an Gott überträgt. In der Handauflegung, welche allen Opferarten gemeinsam ist, weiht der Mensch das Thier, als sein Eigenthum, dem höheren Zweck, natürlich in verschiedenem Sinne, je nach der Absicht, in welcher er das Opfer bringt. Er weiht es also hier als Sühnung für sich, Träger und Werkzeug seiner Busse zu sein. Aber wollte er seine Schuld auf dasselbe legen, so müsste doch, selbst wenn der Gedanke zulässig wäre, jedenfalls noch das deutliche Wort des Sündenbekenntnisses hinzukommen;[7]) und auch dann wäre das Thier nur als das bezeichnet, wodurch der Sünder die bekannte Sünde aufheben will, nicht als das, was nun als Inhaber dieser Sünde gelten soll. e) Der Tod des Thieres ist nirgends das Sühnende; er ist nur das Mittel, um Gott das Leben

[1]) Wie bei Jizchaq, bei der Erstgeburt etc. [2]) lev. VI, 10. 18–23. VII, 1. 6. X, 17. XIV, 13. [3]) Wie S. 247 Not. 2. Auch dass wer es anrührt „Gott verfällt", also wie bei den Römern der, über welchem sacer esto (יִקְדָּשׁ) gesprochen wird, zu tödten ist, gehört hierher lev. VI, 11. 20 (חֵרֶם). [4]) So num. XXVII, 18. 20. 23. [5]) So lev. XXIV, 14. [6]) So num. VIII, 10. 12. [7]) Wie z. B. lev. XVI, 21.

zuzueignen; — also von Bestrafung ist nicht entfernt die Rede. Sterben muss überhaupt was Gott zugeeignet ist, das Gebannte, wie die Erstgeburt (ex. XIII, 13. 15), das Dankopfer wie das Brandopfer. f) Wäre das Tragen der Strafe der vorherrschende Gedanke, so könnte ja nie, auch im Nothfall nicht, das vegetabilische Opfer eintreten; dass dies möglich ist beweist, dass die Gabe, nicht der Straftod der Kern der Handlung ist.[1]) g) Wäre der Straftod des Thieres das nothwendige Mittel, Gottes Zorn zu sühnen, so könnte ja nicht Verzeihung ohne Opfer eintreten, so könnte ja nicht die folgende Zeit die Opfergabe überhaupt als unwesentlich betrachten gegenüber dem Herzensopfer, so könnte nicht Fürbitte u. dgl. auch ohne Opferblut „sühnen".[2]) h) Das Blut soll ja erst, nachdem die Tödtung schon vorgenommen ist, „sühnen"; also kann doch nicht das Thier durch die Handauflegung als schuldbeladen, der Mensch als sündenbefreit durch den Straftod des Thiers erscheinen; vielmehr ist Handauflegung und Tödtung nur das Mittel, die geforderte Gabe Gott zu bringen.[3]) i) Das Sündopfer tritt ja nur ein, wo der Tod des Sünders nicht nöthig ist, wo ein Lösegeld statt haben kann; hier also handelt es sich gar nicht um „Leben für Leben". Wo das Leben verwirkt ist, da muss es auch strafend genommen werden, aber nicht einem Thiere, sondern dem Schuldigen selbst.[4]) k) Der Vergleich mit dem Schuldopfer und seinem durchaus die Grenze des „Bussgeldes" innehaltenden Charakter, verwehrt schon an sich, hier eine ganz fremdartige Bedeutung zu suchen.[5])

So ist diese „Transsubstantiationstheorie" auf alle Fälle unhaltbar, mag sie sich auch an einige dunklere Ausdrücke mystischer Frömmigkeit im alttestamentlichen Volksleben anschliessen können. Noch weniger haltbar ist freilich die Vorstellung, dass „die Seele des Thieres, und damit des Menschen der es opfert, im Opfer in die Gnadengemeinschaft des Herrn aufgenommen, —

[1]) lev. V, 11. Zu vergleichen auch der echt antik klingende Spruch 1 sam. XXVI, 19 „wenn Gott Dich gegen mich aufreizt, so möge er Speisopfer riechen"! [2]) ex. XXXII, 11. 30. num. XXV, 11 ff. vgl. auch num. XVII, 11 ff. wo Aaron mit Weihrauch כִּפֶּר עַל־הָעָם [3]) Vgl. S. 242.

[4]) Für jede Sünde „mit erhobener Hand" giebt es keine Sühne cf. Versöhnungslehre. [5]) So ist ja der Ausdruck כִּפֶּר selbst tief in die Poesie eingedrungen, vgl. die schöne Stelle ψ XLIX, 7. 8, kein Mensch kann ein „Sühngeld" für sein Leben geben (ex. XXX, 12).

und dass die Tilgung der Sünde und die Heiligung des begnadigten Menschen in dem Verfahren mit dem Fleische des Opferthieres dargestellt wird". (Keil) Denn überall ist ja deutlich die Vorstellung, dass das Thier als *Gabe der Busse* Gott angeeignet und von ihm im Tode und Feuer empfangen wird, dass sein Blut als Seelenträger *für* die Seele des Sünders sühnt. Das Thier in seinem Tode ist *Mittel* für des Sünders Busse, nicht *Symbol* des gereinigt werdenden Sünders.

So bleibt folgende Anschauung als die richtige. Wenn ein Zorn Gottes auf dem Volke oder dem Einzelnen ruht, so verlangt er *Genugthuung*. In vielen Fällen ist diese nur durch Auswirken des Zornes zu erlangen. Dann trifft den Schuldigen der *Bann*, die Ausrottung aus dem Lande der Lebendigen,[1] oder wenn der eigentlich Schuldige nicht mehr vorhanden ist, so wird nach dem Zusammenhange des Geschlechtes seine Nachkommenschaft betroffen,[2] — wie auch für die ganze Volksgemeine ihre *Häupter*, als Vertreter ihres volksthümlichen Lebens, gestraft werden *können*.[3] In solchen Fällen also weicht der Zorn Gottes nicht bis er vollstreckt ist. Anders in den Fällen, wo eine schwere Schuld dieser Art nicht vorliegt, wo Gott bereit ist zu verzeihen, wenn ihm Genugthuung wird. Und gewiss hat die milder werdende Religion mehr und mehr begriffen, dass solches Opfer auch da eintreten *könne*, wo die alte rauhe Sitte den Tod des Menschen verlangte.[4] Wo Gott verzeihen will, da verlangt er ein *Sühngeld*, eine Lösung.[5] Und so ist der Grundbegriff des Sühnopfers, dass der Sünder seine Sünde erkennend und Versöhnung suchend seiner Busse thatsächlichen Ausdruck giebt durch Hingabe seines Eigenthums; damit wird Gottes Recht und des

[1]) חֵרֶם; wo er nicht strenge vollzogen wird, da wendet sich der Gotteszorn gegen den lässigen Vollstrecker, welcher die „Befleckung des Landes" geduldet hat, vgl. jos. VII, 26. VIII, 26. X, 1. 28. 37. 39. 40. jud. I, 17. 1 sam. XV, 33 ff. XXVIII, 18. cf. 1 reg. XX, 42. (2 reg. XXIII, 20). [2]) 2 sam. XXI, 5 ff. ex. XX, 5. (2 sam. XII, 18.) [3]) num. XXV, 4. (umgekehrt 2 sam. XXIV, 13 ff.) [4]) Fälle wie 2 sam. XXI, 6 kommen doch später nicht mehr vor; — auch 2 sam. XXIV, 18 ff. zeigt solche Vorstellung von möglicher Opfersühne. [5]) כֹּפֶר. Am deutlichsten ex. XXI, 30. XXX, 12. num. XXXI, 50. (die letzte Stelle vgl. ex. V, 3 merkwürdig als Aeusserung des antiken Gefühls, dass ein „unerklärliches Glück" gesühnt werden müsse, um nicht ein Gericht nach sich zu ziehen) (cf. num. XXXV, 31—34.) (2 reg. XII, 17.).

Sünders Unrecht anerkannt; damit wird der verletzten Würde der göttlichen Forderung eine Genugthuung bereitet, die freilich durchaus nur Werth hat, weil Gott sie hinnimmt, versöhnt sein will.[1])

Das höchste Opfer wäre hier an sich wieder das Menschenopfer, — nicht die Strafe eines Menschen für den andern, sondern die Hingabe des Theuersten, Höchsten, um die Gnade der Gottheit zu gewinnen. So war ja bei den Nachbarvölkern das Menschenopfer tief eingewurzelt. Und man mag Anklänge an ein solches sühnendes Menschenopfer auch in Israel finden, — wie ja gewiss ist, dass die unerhörte Energie der Aufopferung in solcher Gabe auf das Volk stets einen tiefen Eindruck gemacht hat.[2]) Aber das Menschenopfer ist im Gesetze völlig ausgeschlossen. Gott will das Thier statt des Menschen. Er nimmt nicht das Thier strafend für den Menschen, sondern die geringere Gabe an Eigenthum, weil er die höchste und furchtbarste Gabe nicht will. Ueberhaupt klingt ja deutlich durch, dass nicht die Gabe selbst von Gott gesucht wird. Keine Hekatomben fallen sühnend in Israel. Einzelne Thiere genügen, abwechselnd nach der Stellung des Sünders in der Ordnung des heiligen Volkes, also nach dem Grade der Verletzung der Gott gebührenden Heiligkeit, zur Noth die geringste Gabe, das Mehlopfer.

So ist vor Allem festzuhalten, dass nicht die Gabe an sich, sondern nur die diese Gabe zulassende Gnadengesinnung Gottes das Opfer sühnend macht; darum ist auch besonders wichtig, dass das Blut, — das im regelmässigen Verlaufe des Sühnopfers eigentlich Sühnende, — von Gott als dem alleinigen Eigenthümer zu diesem Zwecke dem Menschen gegeben wird. Nicht der Mensch trotzt durch Gabe Gott die Versöhnung ab, — nicht Gott straft den Unschuldig-willenlosen für den Schuldigen und ist so befriedigt in seinem Zorn; sondern Gott will in Gnaden versöhnt werden, lässt sich die Gabe der Busse und Sühnung gefallen und

[1]) Die bedeutendsten neueren Darsteller des Opferbegriffes kommen bei aller verschiedenen Färbung ihrer Ansichten doch auf die Einheit des Gedankens „der Busshandlung" zurück (Hegel, Hofmann, Tholuck, Bähr, Oehler, Kurtz, Steudel etc.). [2]) Anklänge doch wohl num. XXV, 4. 2 sam. XXI, 6., der Eindruck 2 reg. III, 27. (Ueberhaupt das stete Zurückfallen in den Molochskultus.) (Für die Griechen cf. Schömann II, 240. Hermann 156 f.)

giebt sie dem Menschen selbst in die Hand, damit sich auf dem rechten und angemessenen Wege der heilige Sühnact vollziehe.

Das Blut ist hier, wo sich die Opferhandlung vollständig vollzieht, der eigentliche Mittelpunkt der Feier. Mit ihm sühnt der Priester den Sünder,[1]) d. h. indem er es vor das Antlitz Gottes bringt, möglichst nahe und möglichst nachdrücklich, vollbringt er den eigentlichen Kern der sühnenden Handlung. Das Blut ist auch nach hebräischer, wie nach griechischer[2]) Anschauung das Mysterium des Lebens. „In seiner Seele, d. h. in seinem Blute, soll der Mensch das Thier nicht essen", so beginnt schon die Erlaubniss zum Genuss des Thieres Noach gegenüber.[3]) Und das Gesetz verbietet den Blutgenuss bei Todesstrafe „denn des Fleisches Seele im Blut ist sie, und ich gebe es Euch auf den Altar, für Eure Seelen zu sühnen; denn das Blut, es wird „durch die Seele" sühnen".[4]) In der späteren Begründung „denn die Seele jedes Fleisches sein Blut „bei seiner Seele" ist's," ist der Ausdruck wohl aus dem einfacheren „denn die Seele jedes Fleisches das ist sein Blut"[5]) verdorben. Jedenfalls ist der Sinn völlig zweifellos. Weil das Blut das animalische Seelenleben darstellt, gehört es schlechthin dem Herrn der Schöpfung. Nur zu dem heiligsten Gebrauche wird es dem Menschen überlassen, nämlich um als Sühnopfer zu dienen. Wenn das Thier als die höchste Erscheinung im irdischen Kreise an sich die angemessene Gabe

[1]) Vgl. zu den hier gebräuchlichen Ausdrücken „כִּפֶּר בְּ עַל oder בְּעַד, d. h. mit einem Sühnmittel zudecken die Sünde, oder den Sünder als solchen" lev. IV, 20. 26. 31. 35. V, 6. 10. 13. 16. 18. 26. VII, 6. VIII, 15. 34. IX, 7. X, 17. XII, 7. XVI, 24. XVII, 11. num. V, 8 etc. Das Mittel ist „das Thier, die Gabe" oder meistens „das Blut". Der Handelnde ist der Priester, welcher die Sühnhandlung vollzieht. Nie kann Gott zugedeckt, gesühnt werden. (Am ersten könnte darauf die Redensart hinführen „das Antlitz decken mit Gabe" gen. XXXII, 21; doch ist sie im Opfergesetz nicht gebräuchlich.) Die Ausdrücke kommen auch beim Schuldopfer vor z. B. lev. XIX, 21 f. — Sehr vereinzelt lev. XVI, 16: „das Heiligthum bedecken vor Befleckung", (nachher v. 33 mit dem Accusativ).

[2]) Bei Homer werden die Seelen durch Trinken von Blut aus „Schatten" zu „Redenden und Fühlenden" Odyssee XI, 50 u. a. (vgl. Vergil Aeneïs IX, 348 f. Hippocr. dogm. 2. Cicero Tusc. I, 9.) [3]) gen. IX, 4 ff. Das Menschenblut ist schlechthin sacrosanct, fordert, wo es vergossen wird, die Blutrache. [4]) lev. XVII, 11. (בַּנֶּפֶשׁ doch wohl vermittelst der in ihm dargebrachten Seele, — nicht „für die Seele", wo עַל oder בְּעַד oder wenigstens der Accusativ erfordert wäre.) [5]) lev. XVII, 14. Auch die LXX geben beidemal in dem Verse *ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστίν*. (vgl. deut. XII, 23 „das Blut das ist die Seele").

an Gott ist, vor Allem, weil es als Eigenthum in einen engen Zusammenhang mit dem Menschen tritt,[1]) — so ist nun das Eigentlichste dieser Gabe das Leben des Thiers, das Heiligthum der Natur, das Blut. Indem es zu Gott gebracht wird, wird das Thier ihm völlig angeeignet, die Gabe vollzogen und damit auch der Zweck der Gabe, die Sühnung. Dies, und nichts Anderes, ist gewiss der wirkliche Sinn der Blutsprengung im Sühnopfer, — Aneignung des Thierlebens an Gott, Vollziehung der von ihm geforderten Sühne, durch Hingabe des Heiligthums, des geheimnissvollen Mittelpunktes des Thierlebens. Aber es soll gar nicht geleugnet werden, dass sich grade an diesen Gebrauch nothwendig und nach der Absicht des Gesetzes auch Empfindungen mehr mystischer Art anschliessen mussten. Das Blut des geopferten Thiers erinnerte mahnend an den heiligen Strafernst Gottes, musste dem Sünder in das Gedächtniss rufen, dass ohne die Gnade Gottes, welche eine Versöhnung zuliess, auch sein Leben dem rächenden Gotteszorn verfallen wäre. Der geheimnissvolle Lebenssaft, das Blut, wird bei allen unverdorbenen Völkern mit scheuer Ehrfurcht und Grauen betrachtet. In diesem Sinne will David das mit Lebensgefahr seiner Helden geholte Wasser nicht trinken, weil es gleichsam „das Blut" dieser Helden sei (2 Sam. XXIII, 16. cf. 1 Chron. XI, 18 ff.). So musste der Anblick des Blutes das Gefühl eines geheimnissvoll wunderbaren Vorgangs wachrufen, durch welchen der Sünder seine Schuld weggenommen fühlte.[2]) Kurz wenn als eine zu der wahren Bedeutung des Sühnopfers hinzukommende mehr subjective Bedeutung die einer symbolischen Stellvertretung behauptet wird, so soll dem nicht widersprochen werden; es ist allerdings wohl ein solches Gefühl „dort stellt sich dar, was dem Sünder erspart bleibt" nothwendig in dem ernsthaft Opfernden entstanden. — Der Leib des Thieres wird Gott geweiht, also heilig und gebannt zugleich; das Verbrennen ist der geeignete Ausdruck für die Darbringung an den Uebersinnlichen, Himmlischen. — Die

[1]) Gewiss nicht der moderne Gedanke eines „biotischen Rapports" zwischen Mensch und Hausthier (Küper). [2]) So wird in gegebenem Falle auch das heilige Opferblut mit Oel an den Opfernden selbst gesprengt um ihn zu weihen; so bei der Bundschliessung ex. XXIV, 8. cf. lev. XIV, 14 ff. 5 ff. 20 ff. So erscheint beim Pascha, beim Bunde u. s. w. das Blut als das geheimnissvoll heilige Mittel.

bürgerliche Strafe ward natürlich durch solchen Vorgang nicht gehoben. Die sühnenden Opfer sollen nur das Gewissen befreien, die Gott gegenüber verletzte Heiligkeit der Gemeine oder des Einzelnen wieder herstellen.

6. Der Opferkultus in seiner vollständigen Ausprägung.

Die regelmässige Entfaltung des Opferdienstes zeigt uns das Festgesetz num. XXVIII, 3 ff. Die Grundlage bildet das tägliche Brandopfer am Abend und Morgen; am Sabbath verdoppelt es sich; an den Neumonden tritt besonders feierliches Brandopfer mit Sündopfer hinzu; an den Festtagen dann das festliche mit zunehmenden Tagen an Feierlichkeit abnehmende Brandopfer mit seinem Speise- und Gussopfer, sowie mit dem Sündopfer welches stets sich gleich bleibt. Wenn man dazu rechnet, was durch freiwillige Gabe oder Gelübde an Brandopfern, Speisopfern, Trankopfern, Dankopfern gebracht ward, und was von Sühnopfern durch besondre Veranlassungen hervorgerufen ward, so hat man das Gesammtbild der heiligen Opferhandlungen in Israel.

Besonders belehrend ist das Zusammenordnen der verschiedenen Opferformen. So verbindet sich in der frohen Feier der Altarweihe[1]) Brand- und Speisopfer mit Dankopfer, — Ehrfurcht und frohen Dank bringt die Gemeine ihrem Gott. So hat bei Verletzung des Nasiräergelübdes[2]) mit dem bezahlenden Schuldopfer, mit dem Vergebung suchenden Sündopfer sich das Brandopfer als gottesdienstliche Leistung zu verbinden. Wenn aber das Gelübde glücklich zu Ende gebracht[3]) ist, so kommt zu dem ernsten Sündopfer, wodurch der Nasiräer um Vergebung bittet für das was er möchte unwissend gefehlt haben, und zu dem der gottesdienstlichen Feier entsprechenden Brandopfer das Dankopfer für die glücklich vollendete Zeit der Beschränkung. Besonders ansprechend aber zeigt sich der Gesammtgedanke des Opfers in der Priesterweihe und in der ersten Amtshandlung Aarons nach A.[4]) Die Grundlage ist das Sündopfer. Erst muss verborgene Sünde

[1] num. VII, 14 ff. [2]) num VI, 10—12. [3]) num. VI, 14 ff.
[4]) lev. VIII, 14. 18. 22. IX. cf. ex. XXIX, 1—31. (vgl. ezech. XLIII, 18—27.)

und Unwürdigkeit gesühnt sein, ehe von heiligem Amte die Rede sein kann. Dann als Gesühnter bringt der Mensch das Zeichen seiner Anbetung und Ehrerbietung gegen den grossen Gott Israels im Brandopfer. Erst dann, nachdem die Pflicht erfüllt ist, kann der Dank laut werden für die besondere Gnadenstellung, für die hohe Ehre, die Gott vergönnt. Das Dankopfer wird gebracht und zum frohen Mahle sammelt sich die Opfergemeine um den nun Gott geweiheten Tisch. Solche Sitten lassen einen tiefen Blick in die Ordnung, Sinnigkeit und Schönheit der religiösen Gedanken in dem Gottesdienste des alttestamentlichen Volkes thun.

Der gesammte Kreis heiliger Handlungen aber schliesst sich zusammen an dem Versöhnungstage.[1]) Was durch besondre Opferhandlungen ungesühnt die heilige Gemeine und damit auch ihre Heiligthümer an versöhnbarer Sünde befleckt, das soll an diesem Tage von ihr genommen werden. Am zehnten Tage des siebenten Monats, also ehe das Volk das fröhliche Fest der Laubhütten beginnt, soll sich alles Volk durch Fasten und Gebet zu der grossen Versöhnung vorbereiten; — an diesem Tage allein fordert das Gesetz „das Kasteien".[2]) Der Hohepriester trägt an diesem Tage nicht sein reiches Prachtgewand, sondern die weissen Kleider der Reinheit und Weihe.[3]) Es gilt des Volkes Sühnblut recht unmittelbar vor das Antlitz Gottes zu bringen, weil der vollste Gedanke der Sühnung zum Ausdruck kommen soll, weil das innerste Heiligthum von den Befleckungen, welche eines sündigen Volkes Nähe ihm bringt, gereinigt werden soll. Er bringt zuerst das Sündopfer für sich und das Volk; in Weihrauchwolke gehüllt trägt er es vor den heiligen Thronstuhl und besprengt ihn. So ist Israel versöhnt; seine Sünde von ihm genommen; es steht als heilige Gemeine da, in welcher Gott wohnen kann; Gottes Gnadengegenwart in Israel ist wieder ungetrübt. So kann dann der zweite vom Volk zum Sühnzweck gebrachte Bock, welcher vor Gott entsündigt ist,[4]) geweiht werden, die nun vergebene Sündenlast des Volks, welche im Bekenntniss auf ihn gelegt wird,

[1]) lev. XVI, 1—34. [2]) עִנָּה נֶפֶשׁ 29. 31. (XXIII, 27. 32. num. XXIX, 7.) [3]) v. 4. [4]) Seltsam ist das לְכַפֵּר עָלָיו, und kann sich doch nach dem Zusammenhange nur auf das Thier beziehen. Der Sinn muss sein, dass das zum Opfer geweihte Thier, welches als solches חֵרֶם ist, von dieser Pflicht befreit, zu anderem Dienste geweiht wird (v. 10).

in die Wüste zu tragen ausserhalb des geweihten Lagerkreises, in das Land ohne Heil und Gnade.

Ist so die Sünde von Israel genommen, so kann der Hohepriester wieder seine königlichen Gewande anziehen, in welchen er der Vertreter der Gegenwart des Lichtgottes, des Gotteskönigs in der Gemeine ist. Dann wird das Brandopfer gebracht, der Ausdruck gottesdienstlicher Weihe, auf welchem der Feuerantheil des Sündopfers emporlodert; hinter dem Allen steht dann die Jubelzeit des Hüttenfestes.

Um diesen merkwürdigen Festgebrauch recht zu verstehen, müssen wir hier die Betrachtung einer einzelnen Frage vorwegnehmen, welche an sich an einem späteren Orte, in der Lehre von dem Bösen passender besprochen würde. Die Gemeine bringt am Versöhnungstage zwei Ziegenböcke zum Zweck der Versöhnung.[1]) Diese werden vor dem Heiligthum durch das Loos geschieden. „Ein Loos für Gott, — ein Loos für ʿAzāzél".[2]) Das Thier auf welches Gottes Loos fällt, wird wirklich als Sündopfer getödtet; das andre wird vor Gott gestellt, es zu entsündigen, zu entsenden für ʿAzāzél in die Wüste.[3]) Dieses Thier wird dann nachher durch Bekenntniss der Sünden der Gemeine zum Träger aller Sünde Israels, der nun versöhnten, gemacht, und durch einen Mann, welcher unrein dadurch wird, in die Wüste geleitet und dort losgelassen „in ein abgeschiedenes Land".[4])

Was bedeutet hier das räthselhafte Wort ʿAzāzél?[5]) Wenn Philo[6]) ohne eine eigentliche Erklärung geben zu wollen, erläutert: der eine Bock sei der „flüchtigen Kreatur" zu Theil geworden, und das Loos, das er empfangen, werde von der Weissagung genannt „fortgesendet", weil „er verfolgt und fortgeschafft wird und weit fortgetrieben von der Weisheit", — so haben in Anlehnung an die Vss. noch viele Neuere in dem Worte ʿAzāzél die Bezeichnung des Thieres selbst gesehen. Der Bock würde so heissen als der „fortzuschaffende" „hinauszusendende".[7]) Aber unmöglich kann dieses der Sinn der Worte sein. Wenn ein Loos Gott, ein Loos dem ʿAzāzél wird, so kann das nicht heissen, dass sich das Thier selbst erloost, sondern es muss eine Macht

[1]) v. 5. [2]) v. 8. [3]) v. 10. [4]) v. 20—23. [5]) עֲזָאזֵל [6]) ed. Mg. I. 498. [7]) Von עזל عزل

sein, der es anheimfällt. Auch würde ja sonst das Loos erst bestimmen, welcher Bock ʿAzâzél werden solle. Und sicher kann der Ausdruck „zu entsenden für ʿAzâzél in die Wüste“ nicht bedeuten „in die Wüste senden, so dass er zum ʿAzâzél wird.“ [1]) — Noch weniger aber kann das Wort abstrakt gefasst werden „zur Wegschaffung“, oder gar zur „Sühnung“. Dem widerspricht die ganze Wortbildung, und bei der letzten Erklärung wäre unbegreiflich wie grade dieser nicht durch den Tod sühnende Bock als Sühnung bringend bezeichnet werden sollte und wie ein Loos „für Gott“, eins „für Sühnung“ gelten könnte. Bei der ersten Erklärung könnte doch die „Wegschaffung“ schwerlich Gott gegenüber gestellt werden, und der Ausdruck „entsenden zur Wegschaffung in die Wüste“ wäre durchaus pleonastisch. — Endlich das Wort ʿAzâzél durch „Entfernung“ „Wüste“ zu übersetzen ist sprachwidrig und mit V. 10 ganz unverträglich.

Es muss also ein Machtwesen gedacht sein, welchem dieses Thier zu Theil wird und welchem es mit der nun vergebenen Schuld des gesühnten Volkes zugeschickt wird, nicht als Opfer sondern um sinnbildlich darzulegen, dass es in Israel keine Schuld mehr gebe. Dieses Wesen muss fremdartig, unheilig gedacht sein. Der Name, da die Ableitung von El und Azîz, so verlockend sie scheint, nicht wohl zu halten ist, [2]) muss von עָזַל, aus einer Form עֲזַלְזֵל erweicht, herstammen, also den „Entfernten“ bezeichnen. Nun ist man seit alter Zeit geneigt gewesen, [3]) hier eine Anlehnung zu finden an die Sitte der Aegypter, welche dem Seth-Typhon als dem ägypterfeindlichen Gott des Meers, das den Nil zurückdrängt, als dem Gegner des Osiris, dem Gott des siegreichen Auslandes ähnliche sinnbildliche Sendungen machten. Aber Diestel hat es mehr als wahrscheinlich gemacht, dass das nicht der Fall sein kann, weil dem Seth der Charakter des Wüstengottes fehlt, weil er in alter Zeit ein in Aegypten hochverehrter Gott war, und weil seine Befeindung nie eine ganz allgemeine Sitte geworden ist. Wenn diese Bemerkungen richtig sind, so ist das Wort als ein

[1]) Anders ex. XXI. 2 יֵצֵא לַחָפְשִׁי

[2]) Auch Diestel, der sie aufstellte, hat sie zurückgenommen. Man könnte sonst an den Azîz von Edessa, überhaupt an den Gedanken eines „Trotzgottes“ schliessen. Aber es müsste heissen אֵל עָזִיז.

[3]) Schon Spencer, Hengstenberg (in Anlehnung an Plutarch a. a. O.).

altsemitisches, und die ganze Sitte als eine aus vormosaischer Zeit herübergenommene anzusehen, welche noch die Spuren weniger reiner Gottesvorstellungen verräth.[1])

Und welches ist der religiöse Gedanke dieser Feier, — welche dem reinen Monotheismus so wenig widerspricht wie die spätere Satanslehre oder die Lehre von Engeln? Sie entspricht im Grossen ganz der im Kleinen lev. XIV, 1 ff. 49 ff. berichteten Sitte. Dort soll bei Unreinheit eines Hauses von zwei zum Sündopfer gebrachten Tauben die eine wirklich geopfert, die andre mit dem Blute des Sündopfers benetzt entlassen werden, zum Zeichen dass die Unreinheit des Hauses weggenommen sei. So wird hier nach der grossen Sühnung des Volkes das eine der geweihten Opferthiere mit den Sünden des Volks beladen dem Machtwesen zugeschickt, welches draussen „in der Welt", ausserhalb der heiligen Gnadenerde herrscht, — nicht als Opfer, sondern zur Bezeugung, dass in dem heiligen Lande keine ungesühnte Schuld mehr sei. Darum ist dieses Thier dann auch unrein; der es geleitet, muss sich entsündigen.[2]) Es ist ein ähnliches Bild, wie es der Prophet Sacʿarjah sieht,[3]) als nach der Freisprechung des Hohenpriesters und damit Israels selbst vor dem Engel Gottes, die Sünde aus dem entsündigten Lande hinweggetragen wird in das Sündenland Babel.

[1]) Aehnlich wie gen. VI, 1—3. [2]) v. 26 f. [3]) Cap. V.

B. Die religiösen und sittlichen Anschauungen dieser Zeit.

I. Voraussetzungen des Heils.

a. Lehre von Gott und der Welt.

CAPITEL XIX.

Einheit Gottes und Partikularismus.

1. Der einzige Gott Israels.

Wir beginnen nicht mit einem Versuche des Alten Testamentes das Dasein Gottes zu erweisen. Wenn noch die folgende Zeit unter denen, welche sprechen „es ist kein Gott", vorwiegend praktische Gottesleugner versteht und ihnen keinen Gegenbeweis entgegensetzt, sondern ganz richtig in ihnen „Thoren" erblickt, für welche ein Vernunfterweis übersinnlicher Wahrheit schlechthin unmöglich ist, — so hat diese Zeit noch weniger mit solchen Regungen zu streiten. Damals war auch im Heidenthum überall noch völlige Ueberzeugung von „der Gottheit"; alle Verirrungen wurzelten nur in der Vermischung dieser Gottheit mit der Sinnenwelt, mit dem Leben und Leiden der äussern Natur. Am wenigsten aber konnte die Religion Israels, welche eine Offenbarung des lebendigen Gottes sein will, erst über Gottes Dasein reden und lehren; ihr Vorhandensein selbst war ja der Beweis für das Dasein ihres Gottes; ohne dasselbe wäre sie leerer Trug, hätte also überhaupt kein Recht und keinen Grund zu lehren; sie konnte so wenig auf den Gedanken kommen, für Gottes Dasein beweisen zu wollen, wie der Mensch darauf, sein eignes Dasein erst zu erweisen. So ist es kein Beweis für Gottes Dasein, wohl aber die Hinweisung auf einen Weg, sich von dieses Gottes Grösse und Allmacht innerlich überzeugen zu lassen, wenn schon alte Lieder darauf hinweisen, wie das Himmelsgewölbe von des Schöpfers Herrlichkeit zeugt, wie diese Predigt aus dem Munde jedes Tages und

jeder Nacht ihren Schwestern entgegentönt, über alle Erdenräume erklingt,[1]) — wie der gewaltige Laut des Donners als Gottes Stimme seine Majestät aller Kreatur verkündet,[2]) wie die Welt und vor Allem des Menschen Gnadenstellung und unverdiente Herrlichkeit von dem Schöpfer zeugen.[3]) Man könnte das Hindeutungen auf einen teleologischen Gottesbeweis nennen, welcher ja der einfachen Frömmigkeit immer am nächsten liegen wird. Richtiger wird man sagen, die Innigkeit der Ueberzeugung von Gott erwärmt sich an der Schönheit und Herrlichkeit der Natur.

Nicht das Dasein der Gottheit, sondern die Einheit Gottes ist das Erste, was wir zu betrachten haben. Sicher nun kennt die alttestamentliche Religion von Anfang an nur einen Gott Israels, nur einen Gott welcher zu verehren ist, mit welchem das Volk durch den Bund zu einer unauflöslichen Liebeseinheit sich verbunden weiss. Wir haben früher gesehen, dass schon vor Moses das Volk nur einen Volksgott verehrt haben muss. So oft auch mythische Elemente und sagenhafte Bestandtheile durch die ältesten Erinnerungen des Volks klingen, so viel Erinnerung an unreinere Sitte und Anschauung uns auch entgegentritt, — es blieb uns doch das Ergebniss, dass so lange dieses Volk ein religiöses Sonderbewusstsein hatte, seine Frömmigkeit an den einen Volksgott anschloss, während die eigentlich polytheistischen Erinnerungen theils in eine frühere Urzeit, theils auf fremdartige Einflüsse zurückführen. Auch in der Mehrheit des Gottesnamens Elohim konnten wir nur Erinnerung an ursprüngliche Mehrheit der Gottesvorstellung und unbefangenes Zulassen von „göttlichen Mächten“ sehen, welche für Israel nicht als „Götter“, sondern dem wahren Gotte ohne religiöse Bedeutung untergeordnet gedacht wurden. Wenn aber der Gott Israels selbst als Elohim mit dem Singular des Zeitworts erwähnt wird, so ist er damit als der Inhaber der „Macht und Gottheit“, — als Fülle göttlicher Majestät bestimmt, aber nicht als eine Mehrheit von Wesen.

Völlig zweifellos ist, dass die mosaische Zeit selbst nur einen Gott Israels kennt. Das erste Gebot in dem Bundesgesetze verbietet Israel, neben dem Gott, der es aus Aegypten geführt, andre Götter zu haben und zu verehren.[4]) Aus den

[1]) ψ XIX, 1 ff. [2]) ψ XXIX. [3]) ψ VIII. [4]) ex. XX, 2 f.

ältesten Liedern, wie dem der Deborah oder dem Passahliede[1]) klingt eine erhabene Begeisterung für den einen Gott des Volkes. Und wenn die mosaische Zeit die Urzeit im Lichte ihrer Religion betrachtet, so weiss sie überall schon bei A nur von dem einen Machtgott, welcher von der Schöpfung bis zu den Vätern sich offenbart, in Moses zu Jhvh, dem Bundesgotte des Volks wird.[2]) Die spätere Darstellung bei B und C lässt dann gradezu Jhvh selbst von Anbeginn an den einzigen Gott der Väter sein.[3]) Aus den ältesten Psalmliedern tritt uns der unerschütterlichste Glaube an diesen Gott ohne irgend welchen Gedanken an Götter neben ihm überall unzweifelhaft entgegen.[4]) Die Abtrünnigkeit von diesem Bundesgotte freilich ist in dieser ganzen Zeit ebenfalls etwas Häufiges,[5]) — und selbst an die Ueberbleibsel der grossen alten Zeit, z. B. die eherne Schlange, knüpfte sich Aberglaube.[6]) Aber das kann unser Urtheil nicht beirren. Aller Aberglaube und Naturdienst hat einen sinnlichen Hintergrund, und muss für Völker einer niedrigen Entwicklungsstufe stets etwas mehr Verlockendes haben, als die strenge und ernste Einfachheit des Monotheismus. Aber daraus darf man nicht schliessen, dass die Religion des Alten Testamentes je dergleichen eingeschlossen hätte; sie hat zweifellos von jeher nur den einen Gott Israels gekannt.

2. Der Partikularismus der Gottesidee.

An sich ist nun die Verehrung eines Volksgottes noch nicht Monotheismus. Denn wenn Israel nur diesen Gott als den seinen anerkennen und verehren will, ist noch nicht ausgeschlossen, dass auch andre Völker mit demselben Rechte ihre besonderen Götter haben, minder mächtige vielleicht, aber darum doch auch wahre Götter. Es liegt ja tief in dem Wesen der alten Völker, dass sie ohne das Dasein fremder Götter zu leugnen ihre eigne Frömmigkeit an bestimmte Volksgottheiten schliessen. So könnte auch die Einheit des Gottes in Israel sich auf die Einheit eines Volksgottes beschränken.

[1]) jud. V, 3—5. 11. 23. 31. ex. XV, 2 f. [2]) gen. I, 1 ff. VI, 9 ff. XVII, 1 ff. ex. VI, 2 ff. [3]) gen. IV, 26. VII, 1. XV, 1 ff. XVIII, 1 ff. etc. [4]) Vorz. ψ. III. IV. VII. XI. XVIII. XXIX. [5]) Cap. XI. [6]) Nach 2 reg. XVIII, 4. cf. num. XXI, 8 ff. Die Schlange war ursprünglich ein Weihegeschenk, ähnlich wie 1 sam. VI, 3—17.

Und eine aufrichtige Prüfung der Quellen dieses Zeitraumes wird nicht leugnen können, dass allerdings solche Anschauung tief in die Denkweise des hebräischen Volkes eingedrungen ist, ja auch bei seinen geistigen Führern keineswegs fehlt. Am naivsten tritt sie hervor, wenn Jiftach sagt: „Erbtest Du nicht (Moab), was Dich erben liess Qamosch Dein Gott“?,[1]) wenn ein David klagt[2]) „dass man mich aus Jhvhs Erbtheil stösst, fremden Göttern dienen lässt“. Da klingt ganz die Vorstellung der antiken Welt durch, wie sie von Naeman ohne Anstoss erwähnt wird, welcher Erde Kanaans mit sich nimmt, um auch im Hause des Götzen auf heiliger Erde Gott anbeten zu können,[3]) — oder von der Saba-Königinn, welche Salomos Gott preist, obwohl er nicht der ihrige ist,[4]) — oder in den heidnischen Worten „ihre Götter sind Berggötter, — in der Ebene werden wir siegen“.[5])

Und auch wo diese Anschauung nicht so deutlich hervortritt, beherrscht sie doch den Ausdruck. Nicht bloss der Heide (?) Jethro sagt: nun weiss ich, dass Jhvh grösser ist als alle Götter“,[6]) sondern auch da wo andrerseits Jhvhs Einzigkeit betont wird, ist der Ausdruck „wer ist wie Du unter den Göttern“ immer ein gern gebrauchter.[7]) Als Bote des „Gottes der Hebräer“ tritt Moses auf.[8]) Die ganze Bundschliessung ist ja eigentlich auf den Gedanken gegründet, dass das Volk sich diesen, ihm als Heilsgott erwiesenen Gott, zu seinem Gott erwählt.[9]) Jhvh ist eben „Israels Gott“.[10]) So ist auch noch bei dem späteren Schriftsteller die

[1]) jud. XI, 24. (cf. num. XXI, 29.) [2]) 1 sam. XXVI. 19. [3]) 2 reg. V, 15 ff. [4]) 1 reg. X, 9. [5]) 1 reg. XX, 23. 28. [6]) ex. XVIII, 11. (gen. XLIII, 13.) C. [7]) 1 sam. II, 2. 2 sam. VII, 22. ex. XV, 11. cf. num. XIV, 9. (mit uns ist Jhvh, ihr Schutz ist gewichen.) [8]) ex. III, 6—16. VII, 16. (C). [9]) ex. XX, 2. XXIV, 3. (cf. die deuteronomische Wiederholung jos. XXIV, 16 ff.) lev. XXII, 33. [10]) gen. IX, 26. XVII, 7 f. XXIV, 12. XXXI, 29. 42. 53. XXXII, 10. XXXIII, 20 etc. Ganz besonders lehrreich wäre gen. XXVIII, 21 f. (B) wenn man hier übersetzen dürfte „wenn Gott mit mir ist und mich auf diesem Wege bewahrt, den ich ziehe, und mir Brod zu essen giebt und Gewand zum Bekleiden, und ich im Frieden zum Hause meines Vaters zurückkehre, — so soll Jhvh mir zum Gott sein, und dieser Stein etc. soll ein Gotteshaus werden“. Aber abgesehen davon, dass gerade bei B kaum ein solches Schwanken Jaqobs berichtet werden konnte, — sind die Bedingungen des Gelöbnisses mit אִם und dem impf., welches im pf. consec. fortgesetzt wird, eingeführt; der Inhalt des Gelöbnisses aber ist mit וְ und dem Imperfect angeschlossen, so dass der Satz 21ᵇ zu den Bedingungen des Gelübdes gehört Die richtige Uebersetzung ist „wenn das geschieht etc. und Jhvh mir zum

Wahl zwischen Baal und Jhvh eine Handlung sittlicher Freiheit,[1]) so schneidend auch hier schon der spätere Spott über die „stummen Götzen" auftritt. So ruft der Gottesmann, als man Baal-Sebubs Orakel befragen will, nur: „ist denn kein Gott mehr in Israel?"[2]) Nur so ist ja erklärlich, wie Salomo, neben dem beibehaltenen Dienste des Gottes Jhvh, andern Göttern Altäre errichten konnte,[3]) — eine Handlung die Ewald unrichtig mit moderner Toleranz vergleicht, die aber vielmehr „antike" in polytheistischer Anschauung wurzelnde Toleranz ist. Auch die Menschenalter hindurch festgehaltene Sitte, andern Göttern zu dienen und dabei doch den Nationalgott als den höchstverehrten nicht aufzugeben, ruht ja auf der Kraft der Volksvorstellung, dass die Einheit des Gottes Israels das Dasein und die schadende oder fördernde Macht andrer Volksgötter keineswegs ausschliesse.

In dieser unleugbaren Erscheinung ist nun zuerst das auszusondern, was gegen den Geist der alttestamentlichen Religion nur in der Volksvorstellung, in der unreineren Art von Auffassung des Göttlichen liegt, wie sie ja auch in reinen Religionen dem grossen Haufen und selbst vorzüglichen Männern eignen kann. Der Heiligenkultus und die Marienverehrung im katholischen Landvolke sollten jeden vorsichtigen Forscher hindern, aus solchen Volkssitten und volksthümlichen Redeweisen unmittelbar für das Wesen einer Religion Folgerungen zu ziehen. Aber auch wenn man dieses ausscheidet, so bleibt allerdings immer noch eine bemerkenswerthe Erscheinung zurück. Der Gedanke, dass schlechthin keinerlei Wesen übermenschlicher Art ausser dem Gott Israels vorhanden seien, ist in Wirklichkeit noch nicht theoretisch festgehalten. Es wird nicht bezweifelt dass es „viele Herren und viele Götter" giebt (1 cor. VIII, 5). Und das ist mit dem Begriffe der Einheit Gottes schlechthin nicht im Widerspruch, sobald nur alle diese Mächte als bloss relative gefasst werden, als widerstandslos gegenüber dem Einen, Höchsten. Wo sie aber so erscheinen, da liegt in jenem Partikularismus etwas eben so Berechtigtes als religiös Bedeutsames.

Gott ist, d. h. sich als der mich schützende erweist, wie er meine Väter gesegnet hat, — dann soll der Stein zum Gotteshause werden." [1]) 1 reg. XVIII, 21—39. [2]) 2 reg. I, 2 ff. 16. [3]) 1 reg. XI, 7 ff.

Wo eine Religion, nicht eine Philosophie vorliegt, da ist immer das Nothwendige und Erste die Ueberzeugung, die Gottheit zu eigen zu haben und ihr eigen zu sein, — nicht die Ueberlegung, wie sie sich zu der abstrakten Möglichkeit andrer Gottheiten verhalte. Sobald nur ein Gott, und zwar der persönliche geistige, Gegenstand der Anbetung ist, im Herzen seinen Platz hat, so ist es von viel geringerer Wichtigkeit, ob auch die Vernunft den allein richtigen Ausdruck für dieses Verhältniss schon gefunden, also ob sie schon die Möglichkeit des Vorhandenseins andrer Götter schlechthin geleugnet hat. Denn als diesem eignen Gott gleich, also eigentlich überhaupt als wahrer Gott, kann doch kein andrer Gott mehr gedacht werden.[1]) Der Missionar, welcher nach der Weise der alten Kirche in den Heidengöttern wirklich vorhandene, feindliche Mächte sieht, meint damit doch nicht weniger ein Monotheist zu sein, als der welcher in ihnen die Erzeugnisse menschlichen Geistes erblickt. Und ähnlich ist doch diese israelitische Vorstellung. Ausserhalb des Volkes, in welchem der Gott des Heils waltet, ist ja in Wirklichkeit die Heidenwelt, in welcher andre Götter sind. Dass dieselben nur Geschöpfe der religiösen Einbildung sind, das konnte nach dem kräftigen Realismus der alten Zeit unmöglich der erste und ursprünglichste Eindruck sein. Vielmehr kommen sie zunächst vergleichungsweise vor, als feindliche Mächte gegenüber dem Gott Israels. Und in dieser Vorstellung liegt ja auch wirklich eine Wahrheit. So lange der wahre Gott in einem Volke noch nicht erkannt und verehrt wird, ist er dieses Volkes Gott noch nicht; so lange herrscht noch eine andre Macht in demselben. So ist also der ganz natürliche und entsprechende Ausdruck, dass die Götter der Heidenwelt zunächst neben dem Gott Israels erscheinen. Nur sind sie die feindlichen und stets unterliegenden Mächte, welche verschwinden müssen vor Gott. Wer ist wie er? Er ist der alleinige Gott des Heils, der Wunder, der Macht, der unvergleichliche, dessen Herrlichkeit die ganze Erde füllen soll.[2])

Man darf nie vergessen, dass die Religion des Alten Testamentes rein praktisch ist, — dass sie zunächst nicht auf Beleh-

[1]) So weit nicht unrichtig Lessing „Erziehung des Menschengeschlechts“ § 13. [2]) ex. IX, 16. XIV, 21 ff. XV, 11. num. XIV, 21.

rung über die Dinge der himmlischen Welt hinzielt, sondern auf das Heil, auf die wirkliche Verbindung des Volkes Israel mit dem offenbarten geistigen, persönlichen Gott.

So hat sie zunächst die Ueberzeugung zu wecken, dass ein wirkliches Heil nur bei diesem Gott zu finden ist, dem Gott des Bundes, — und dass sein Heil nur hier, nur im Bunde, wirklich erschlossen ist. Sie ist nothwendigerweise von Anfang an partikularistisch. Ihre erste Aufgabe ist einzuschärfen, nicht dass es überhaupt keinerlei göttliche Wesen neben dem Gott Israels geben kann, sondern dass Israel keine Götter haben soll neben diesem, dass die „fremden Götter" ausgestossen werden müssen.[1] Dass nur ein Gott sei, das soll das Ergebniss nicht eines Vernunftschlusses sein, sondern einer Glaubensthat, aus dem praktischen Verhältnisse des Glaubens und der Liebe geboren. Nur was man im Leben des Herzens von Gott aufnimmt und im Wandel ausprägt, das hat man von Gott. Der ist der wahre Monotheist, welcher neben dem einen wahren geistigen Gott des Heils keine andern Götter hat, liebt, verehrt. So können wir ohne Befremden zugeben, dass die Einheit Gottes in dieser Zeit des Alten Testamentes vielfach noch nicht so ausgedrückt ist, als ob diesem Gott allein ein wirkliches übermenschliches Dasein zukäme, als ob alle Götter der Heidenwelt nur Schattengebilde menschlicher Einbildung wären. Fast überall wo die frische Sprache religiösen Volksbewusstseins durchklingt wird der Gott Israels nur als der betrachtet, welchem allein dieses Volk sein Leben weiht, von welchem es sein Heil erwartet, — als der Gott, vor dem alle andern Mächte im Himmel und auf Erden zurücktreten und unterliegen müssen.

3. Die Anschauung von der Einheit Gottes, welche den Partikularismus überwindet.

Ganz falsch aber wäre es zu meinen, dass die alttestamentliche Religion in ihrer ersten Stufe der Entwicklung die Einheit Gottes überhaupt nur als Einheit des Volksgottes gekannt, dass erst eine spätere Zeit sich zu dem Begriffe des schlechthin

[1]) ex. XX, 2 ff. (XXII, 19. XXIII, 13. 24 ff.) cf. gen. XXXV, 2 ff. 1 sam. VII, 2 ff.

Einen, des allgemeinen Weltgottes erhoben habe. Vielmehr wo die ächt mosaische Gottesidee zu ihrem reinen Ausdruck kommt, da schliesst sie eine Vorstellung von der Einheit Gottes ein, in welcher der Partikularismus durchaus seiner verwirrenden Kraft beraubt ist und nur als ein untergehender dasteht. Nicht bloss dass neben dem Bekenntniss „wer ist wie Gott" doch auch das andre steht „kein Gott ist ausser Jhvh, kein Fels ausser unserm Gott".[1]) Es ist vor Allem die Anschauung von Anfang und Ende des Weltlaufs, in welcher sich diese Einheit Gottes ausprägt. Nach A ist es der eine Gott, welcher durch seine Macht und Freiheit die Welt gesetzt hat, also dem gesammten Menschengeschlechte als einem, der gesammten Welt als einer der alleinige Gott und Herr ist.[2]) Und auch die neue Menschheit, welche aus der grossen Fluth hervorgeht, hat nur einen Gott und Retter,[3]) denselben Gott, welcher dann als El Schaddai mit Israels Vätern in Verbindung tritt,[4]) welcher obwohl Himmel und Erde sein Eigenthum sind, doch dieses Volkes Gott sein will, sich als Jhvh ihm zum Bundesgott bietet.[5])

Weniger geschichtsgetreu aber noch klarer drücken dann die späteren Erzähler der Genesis diese selbe Vorstellung aus. Nach ihnen ist Jhvh, der Bundesgott Israels, der Schöpfer der Welt und des Menschen, und der Gott der uralten Väter der Menschheit.[6]) Er ist auch der den Heiden gegenüber wirkende und von ihnen geehrte;[7]) — also wo nicht Lüge und Sünde ist, da ist selbstverständlich der Gott Israels überhaupt der einige, von Allen anerkannte Gott Himmels und der Erde. Und so ist überhaupt für die mosaische Zeit der Gott Israels „der Gott der Himmel und Erde gemacht hat",[8]) „der Gott der Geister für alles Fleisch",[9]) — also doch der alleinige Gott im religiösen Sinne des Wortes, von dem alles Sein stammt, zu dem alles Sein sich bezieht, der dem Herzen nahen kann als der Herr, welchem Ehrfurcht,

[1]) ψ XVIII, 32. 1 sam. II, 2. 2 sam. VII, 22. [2]) gen. I, 1 ff. 26 ff. [3]) gen. VI, 9 ff. IX, 1 ff. [4]) gen. XVII, 1 ff. [5]) ex. VI, 2 ff. (cf. die alte Vorstellung nach C ex. XIX, 5. und die Rückbeziehung ex. XX, 11. XXXI, 17.) [6]) gen. II, 4b ff. IV, 3. 26. [7]) gen. XII, 17. XXIV, 31 f. 50. XXVI, 29. cf. XX, 3. jos. II, 11. gen. XIV, 19. (nach alten Quellen?) und die noch spätere Vorstellung num. XXII, 18. XXIV, 6. [8]) ψ VIII. XIXa. XXIX. gen. XIV, 19. [9]) num. XVI, 22. XXVII, 16 (A?)

Glaube und Liebe gebühren. Mögen also auch immerhin noch andre „Elohim“ die Welt durchwalten; — es giebt nur einen Gott, welcher diesen Namen wahrhaft verdient, an welchen man glauben kann. Dieser Gott ist ja der, welcher sich als Herrn erweist in seinen Gerichten, welcher in seinen Wundern an Aegypten alle Herrlichkeit und Weisheit der Heiden vernichtet,[1]) welcher in der Sintfluth, in Sodoms Untergang, in der Austilgung Kanaans, als dessen Schuld voll ward[2]), seine unbedingte Uebermacht zeigt über alle etwa sonst in den Völkern waltenden Mächte. So treten also wenigstens thatsächlich die andern Götter zurück als Nichtgötter, als bloss verschwindende, in sich wesenlose, als Götzen, vor der Herrlichkeit dessen, der Erde Meer und Himmel nach seinem Willen bewegt. Auch klingt aus der Erzählung jud. VI, 26—31 fast schon der bittre Spott der späteren Zeit über den leblosen, machtlosen Abgott Baal; nur ist schwer zu sagen, ob nicht hier die Hand eines späteren Erzählers durchscheint. Und von den Stellen aus dem Pentateuch wo gradezu der Ausdruck „Nichtgötter“[3]) auf die Heidengötzen angewendet ist, kommt die eine ohne Zweifel einer viel späteren Zeit zu;[4]) die andre steht freilich in alterthümlicherem Zusammenhange,[5]) ist aber grade weil derartige Namen sonst durchaus dem Gebrauche der späteren Zeit angehören, vielleicht ebenfalls eine Spur späterer Ueberarbeitung.

Und wie der Anfang und die Gegenwart des Weltlaufes diesen Gott als den schlechthin einzigen wirklichen Gott verkündigen, so verkündigt der Mosaismus auch, dass seine Herrlichkeit von aller Welt erkannt werden wird. Zwar bei A beschränkt sich die Aussicht in die Zukunft auf Israels Glück, abgesehen von der Entwicklung der Heidenwelt. Aber uralt ist doch der Gedanke, dass an der unwiderstehlichen Macht des von Gott geleiteten Volkes sich Gottes Herrlichkeit auch der Heidenwelt offenbart,[6]) dass er nicht ruhen kann bis seine Herrlichkeit die ganze Erde erfüllen wird.[7]) Und nach B, dessen Sprüche wir noch in unsre Zeit setzen,

[1]) ex. XII, 12 ff. (A). cf. die ganze Erzählung VII—XV. [2]) gen. VII. XVIII. XIX. (XV, 16.) jos. VI. VII. X. etc. [3]) הָאֱלִילִים von אַל nicht (Nichtige), in absichtlichem Gleichklange mit אֵלִים, אֱלֹהִים gebildet. [4]) lev. XXVI, 1. [5]) lev. XIX, 4. [6]) ex. XV, 15 f. [7]) num. XIV, 21. (cf. bei C ex. IX, 16.)

soll ja das Glück des Volkes Gottes zum Gegenstand der Bewunderung aller Völker werden, so dass alle den Heilsgott als den wahren erkennen.[1])

4. Die Einheit Gottes als Fülle der Gottheit.

So ist der Partikularismus der Gottesidee nur die schützende Hülle, unter welcher der reine Monotheismus der alttestamentlichen Religion sich entfalten und ausreifen kann; diese Religion als solche hält von Anfang an fest, dass der Gott Israels überhaupt der alleinige wahre Gott sei. Aber allerdings ist diese Einheit nicht der Punkt, auf welchen der religiöse Hauptnachdruck fällt. Und vor Allem ist sie nicht in der Weise betont, dass sie zu einer starren Einfachheit würde. Was die Schule Hegels dem alttestamentlichen Gottesbegriffe nachsagt, und was im späteren Judenthum wie im Islam allerdings vorhanden ist, die abstrakte, erhabene Einfachheit Gottes, — das fehlt der frischen Religion der ältesten Zeit Israels durchaus. Der Gott Elohim ist die lebendige Fülle einer göttlichen Natur, welche sich auch sonst in persönlichen Gestalten entfalten kann, — die Zusammenfassung des geistigen, majestätischen, herrschenden Seins, wie es der Mensch auch in Erscheinungen erfassen kann, welche nicht Gott sind. Der Gottesbegriff ist nicht abgeschlossen sondern offen gegenüber der Fülle des geistigen Lebens.

Zwar braucht die Stelle bei A, wo der Plural in der Rede des Schöpfergottes hervortritt „wir wollen Menschen machen nach unserm Bilde, unsrer Aehnlichkeit gemäss"[2]) denselben zweifellos nur als Plural der Selbstaufforderung, des Entschlusses, wie er da, wo eine herrschende, bedeutsame Persönlichkeit zu bedeutendem Werke mit sich zu Rathe geht, durchaus angemessen ist,[3]) und wie er an sich den Gedanken einer Versammlung von Dienern oder Genossen weder ein- noch ausschliesst. Aber uralt ist doch der Gedanke an „Gottessöhne", Wesen aus dem Kreise des Seins, welchem das göttliche Leben angehört,[4]) — welche doch nur zu denken sind, wenn man die göttliche Natur offen denkt für eine

[1]) gen. XII, 3. XVIII, 18. XXII, 18. XXVI, 4. XXVIII, 14. [2]) gen. I, 26. [3]) Nicht eigentlich Plural der Majestät. Zu vgl. gen. XI, 7. jes. VI, 8. [4]) gen. VI, 1–3. ψ XXIX, 1 ff.

Fülle andern Lebens und Seins. In den späteren Erzählern aber erscheint zweifellos Gott umgeben von solchen, die was die Form des Lebens, der Natur, anbetrifft seines Gleichen sind; „wie einer von uns", so spricht er, „ist der Mensch geworden".[1]) Und wo er dem Abraham erscheint, da kommt er begleitet von dienenden Wesen, die aber doch so mit ihm zusammenhängen, dass jedenfalls eine abstrakte Scheidung Gottes von jedem andern übersinnlichen Sein ausgeschlossen ist.[2]) Der Gott des Alten Testamentes, obwohl der Eine, ist doch wieder nach seinem Wesen verbunden gedacht mit der ganzen Fülle übersinnlich geistiger Lebensgestalten, sie gleichsam umschliessend und zur Einheit führend.[3])

Die altkirchliche Anschauung liebte es, derartige Aeusserungen als Ansätze zu trinitarischer Entfaltung oder gar als geheimnissvolle Andeutungen des trinitarischen Lebens in Gott zu fassen. Natürlich mit Unrecht. Denn von einer Trinität in Gott weiss nicht einmal das Neue Testament, und was es von trinitarischen Aussagen bietet, bezieht sich schlechthin auf Geschichtliches, auf die geschichtlichen Grundlagen des Christenheils, welche vor der Sendung Jesu überhaupt unverständlich sein mussten. Wohl aber ist richtig, dass dieser alttestamentliche Gottesbegriff, im Gegensatze zum Deismus, fähig ist, sich zu entfalten ohne sich zu verlieren, dass er die Anlage in sich trägt, mit der ganzen Fülle der geistigen Kräfte, der geistigen Welt, in Verbindung gesetzt zu werden, wie dieselbe ihrerseits das Leben und Weben der sinnlichen Welt durchweht und trägt. — Der Gott des Mosaismus ist der eine wahre Gott Himmels und der Erde, wenn auch seine Einheit in dem religiösen Gefühle des Volkes meistens praktisch

[1]) gen. III, 22. (ob auch v. 5 das יֹדְעֵי zu Elohim gehört?) [2]) gen. XVIII, 2—17. Hier wird allerdings deutlich zwischen Gott und seinen Begleitern den „zwei Männern unterschieden; — aber ihre Erscheinung ist doch zunächst gleich (5. 9. cf. 15. 17. XIX, 1.) vgl. gen. XXVIII, 12. XXXV, 7.

[3]) Hier mögen einige Worte von Beck angeführt werden, welche wenn auch m. A. n. in unrichtiger Exegese, einen richtigen Gedanken wiedergeben. „Der Unterschied ist, dass der Monotheismus diese Mannigfaltigkeit innerhalb der Gottheit selbst in concreter Einheit festhält und ausprägt, während der Polytheismus die Gottheit ausserhalb ihrer selbst in's Vereinzelte vermannigfaltigt und dies Veräusserlichen nur durch weltliche allgemeine Begriffe oder abstracte Ideen zusammenfassen will" (54). Elohim ist „ungetheilte Einheit in eigenthümlicher Lebensfülle" „weder zerstückelt noch Composition von Göttlichkeiten, noch in abstracter leerer Einheit gehalten" (57. 58).

empfunden wird als Einheit des mit Israel zu dessen Heil verbundenen Gottes. Er ist der eine und einzige, — aber nicht leer, nicht in abstrakter Einfachheit zum blossen Gedankenbilde werdend, sondern die lebendige Fülle göttlichen Seins, offen und erschlossen für alle Mannigfaltigkeit dieses Seins, wie es die Welt durchwaltet.

CAPITEL XX.

Gottes Persönlichkeit, Geistigkeit, Vermenschlichung.

1. Gott persönlich.

Nichts tritt in dem Gottesbegriffe der mosaischen Zeit von Anfang an so stark und unverkennbar hervor, wie die Persönlichkeit dieses einigen Gottes. Man findet nirgends auch nur die leiseste Hinneigung zu dem Gedanken eines Naturgeistes, eines unbewussten oder willenlosen Gottes. Von den ersten Worten des Alten Testamentes an wo nach A der Befehl Gottes, sein Wort, also die Aeusserung freien selbstbewussten Willens die Grundlagen der Welt ordnet, ist es bei allen Schriftstellern einhellig immer dasselbe Bild des Gottes, welcher sieht, dass die Welt seiner Schöpfung gut ist, sowie dass die Menschheit später abirrt vom richtigen Wege, welcher also der Welt als selbstbewusste Vernunft gegenüber steht,[1]) — des Gottes, der zu den Gottesmännern redet, die Gebote giebt, welche Israels Leben regeln sollen, die Anweisungen giebt, nach welchen der grosse Führer sein Volk nach Palästina führt u. s. w.,[2]) der sich also als freier Wille und zwar als weiser und sittlicher Wille offenbart. Im Bunde verhandelt dieser Gott als Persönlichkeit mit Persönlichkeiten,[3]) — und wenn er nach der Vorstellung dieser Zeit bei sich selbst schwört[4]) so setzt er sich ja in freier That

[1]) gen. I, 4. 10. 12. 18. 26. 31. VI, 12 f. etc. [2]) gen. VI, 13 ff. XVII, 1 ff. ex. XX ff. etc. [3]) gen. XVII, 1 ff. ex. XIX. [4]) gen. XXII, 16. ex. XIII, 5. 11 B. etc.

des Selbstbewusstseins selbst als Gegenstand. Kurz der Gott des Mosaismus ist durchaus selbstbewusst, der Welt gegenüber selbstständig, frei und persönlich. So wird ja in der Frömmigkeit am Schlusse unsres Zeitraums[1]) der Name des Bundesgottes Jhvh selbst daraus erklärt, dass er das unveränderlich in sich selbst ruhende Sein, die absolute Persönlichkeit sei. Doch bedarf es hierfür keiner weiteren Beweisführung. Diejenige Richtung in der neueren Theologie, welche zu einer weniger bestimmt persönlichen Gottesvorstellung neigt, fühlt klar genug ihren Widerspruch gegen den mosaischen Gottesbegriff und lässt denselben in ihrer Geringschätzung des Alten Testamentes durchblicken.

2. Die Vermenschlichung des Gottesbegriffs.

Viel eher liesse sich bezweifeln, ob nicht dieser Begriff der Persönlichkeit Gottes so stark betont werde, dass darüber der Gedanke des geistigen Lebens, der Gottheit verloren gehe, — ob also nicht die Vorstellung von Gott, welche das Christenthum auszeichnet, in dieser Periode noch völlig verdunkelt sei. Nun soll nicht bestritten werden, dass der Anschein einer Vermenschlichung Gottes sich allerdings in dieser Periode findet, in gewissem Sinne aber auch sich finden muss. Denn für menschliche Vorstellung ist ein persönliches, bewusstes und freies Leben nur als menschliches erkennbar. Und wo nicht die Sprache der Schule geredet wird, sondern die anschauliche und sinnliche Sprache des Lebens, da kann desshalb persönliches Leben nur so geschildert werden, dass die Ausdrücke vom menschlichen Leben hergenommen werden, die „Sprache der Menschenkinder" geredet wird.[2]) So wird Niemand, welcher Verständniss für das Wesen volksthümlicher Rede hat und nicht völlig unfähig ist, sich in eine dichterisch gehobene Sprache zu versetzen, einen Anstoss daran nehmen können, wenn von Gottes Hand, Arm, Mund, Auge, seinem Reden, Gehen, Lachen u. s. w. die Rede ist. In solchen Ausdrücken wird nur die Thätigkeit des lebendigen Gottes in der naiven Weise dichterischer Volkssprache nach der Weise menschlichen Handelns ge-

[1]) ex. III, 14 (C). cf. num. XIV, 21. 18 (A?). [2]) לְשׁוֹן בְּנֵי־אָדָם Maim. f. 1. bei Baumg.-Crus. 179.

schildert. Und kein Verständiger wird denken, dass solche Ausdrücke irgend wie den vollkommensten Begriff von dem geistigen Gott bei den Schriftstellern, welche sie gebrauchen, unmöglich machen.

Ganz anders stellt sich allerdings die Frage, wo nicht etwa bloss Ausdrücke vom menschlichen Handeln auf das göttliche übertragen werden, sondern wo die Vorstellung von der Art dieses Handelns in die Schranken der durch Raum und Zeit beschränkten menschlichen Thätigkeit eingeschlossen wird. Und auch das ist, wie offen zu gestehen ist, in diesem Zeitraume, soweit das Gebiet der heiligen Sage reicht, deutlich und oft der Fall. Am auffallendsten ist es in der späteren bunteren Färbung der Vätersage bei B und C. Da steigt Gott vom Himmel herab, die Menschen zu beobachten;[1]) da wandelt er beim Hauch des Abends im Garten Edens;[2]) ihn treibt Sorge vor der Uebermacht der Menschen zum Entschluss;[3]) er schliesst die Arche mit eigner Hand;[4]) er isst wie seine Abgesandten von menschlicher Speise,[5]) schreibt selbst die Tafeln des Bundes.[6]) Und wenn Jaqob sich wundert, dass auch fern von seinem Vaterhause der Gott Jhvh sich finde,[7]) so ist darin doch der Gedanke an besondre Offenbarungsstätten Gottes immerhin so ausgedrückt, dass eine räumliche Beschränkung Gottes deutlich vorausgesetzt wird.

Dahin gehört überhaupt die ganze Art wie von den Erscheinungen Gottes geredet wird. Nicht bloss in der Vätersage sondern auch tief hinein in die Geschichte des Auszugs ist ganz zweifellos bei C und B, ja offenbar auch bei A, vielfach der Gedanke einer wirklich leiblich-sinnlichen Gegenwart Gottes vorausgesetzt, welche ihn streng genommen in den Kreis der sinnlich beschränkten Wesen herabziehen müsste.[8]) Ja auch die Art wie seine Gegenwart an die Bundeslade geschlossen erscheint, schliesst streng genommen eine Unräumlichkeit Gottes aus.[9])

[1]) gen. XI, 5. 7. XVIII, 21. [2]) gen. III, 8. [3]) gen. III, 22. XI, 6. [4]) gen. VII, 16. [5]) gen. XVIII, 8. XIX, 3. [6]) ex. XXXII, 16. [7]) gen. XXVIII, 16. [8]) A num. XII, 9. cf. gen. XVII, 1. 22. XXXV, 9. 13. XLVIII, 3. Auch die Aussage, dass Gott den Moses begrub ist bei A deut. XXXIV, 6. — Bei B und C gen. XII, 7. XVIII, 1. XXVI, 2. 24. ex. III, 16. XXIV, 1. 2. 10. XXXIV, 15 etc. [9]) num. XI, 20. XIV, 42-44. cf. 1 sam. V, 3—VI, 19. 2 sam. VI, 7—11.

Wenn wir derartige Stellen betrachten, so bieten sich uns allerdings eine Reihe von Erscheinungen, welche ihre Befremdlichkeit mildern. Zuerst wird in der alten Poesie, vielfach ausserordentlich frei dichterisch von dem Kommen Gottes geredet.[1]) Das aber giebt uns das Recht zu vermuthen, dass auch in der erzählenden Redeform, welche ja auch noch eine bunt dichterische ist, derartige Ausdrücke nicht mit dem Gewichte von dogmatischen Aussagen gebraucht sind, sondern in viel grösserer Unbefangenheit der Rede, wie sie auch bei reinen geistigen Ansichten von Gott ja sehr wohl möglich ist. — Sodann zeigt eine Vergleichung der verschiedenen Erzählungen, dass die ältesten zugleich die am reinsten gehaltenen sind, dass sich z. B. bei A fast nirgends in der Genesis jene sinnliche Vorstellung von dem göttlichen Erscheinen und Handeln findet, welche B und C zeigen. Das beweist aber, dass nicht eine wirklich sinnliche Gottesvorstellung erst später einer reineren wich, — denn dann müsste ja die älteste Darstellung die unvollkommenste sein, — sondern dass aus den einfach reineren Darstellungen der Trieb dichterischer Schilderung und freierer Darstellung weniger reine gemacht hat, dass der Rückschritt also natürlich nur in der Form, nicht in der dogmatischen Ansicht der Schriftsteller beruht. — Ferner ist zu beachten, dass vielfach, wie z. B. bei der Gotteslade, die Vorstellung besonderer Heilsgegenwart Gottes nur ungenau volksthümlich in die einer sinnlichen Gegenwart übergegangen ist. Endlich zeigt die Prüfung der Geschichte des Auszugs, dass die älteste Vorstellung nur von einem Engel weiss, welcher Israel führt,[2]) dass bei A dann allerdings Gott selbst, aber doch nur in seiner Herrlichkeit als Wolke, also in einer von ihm gesetzten Offenbarungsform voranzieht,[3]) — dass endlich bei C freilich Gott selbst dem Heere beiwohnt, so dass selbst das Mitziehen „des Engels“ oder „des Antlitzes Gottes“ als eine Art von Verlassen angesehen wird,[4]) — dass aber doch auch hier, wenn man genauer nach-

[1]) jud. V, 4. 13. ψ XVIII, 8 ff. 1 sam. II, 19. cf. jud. IV, 14.
[2]) ex. XXIII, 20. (num. XX, 16.) [3]) num. XI, 20. IX, 15 f. XII, 5. XIV, 10. 14. XVI, 19. XVII, 7. XX, 6. ex. XIII, 21. XL, 34. lev. IX, 4. cf. 6. 23. (cf. num. XII, 8.) [4]) Besonders lehrreich ex. XXXII, 34. XXXIII, 2 ff. 14. XXXIV, 9. 15., — ex. XXIV, 10. cf. 16. — ex. XIX, 11. 16. 18. cf. XX, 22. Auch ex. XXXIII, 11. cf. 9. 23. cf. 18. XXXIV, 15.

sieht, offenbar überall die Vorstellung einer von Gott gesetzten Glanzerscheinung in welcher sich seine Gnadengegenwart kund giebt, zu Grunde liegt, wobei also von einer Beschränkung Gottes im Sinne menschlicher Thätigkeit doch nicht eigentlich die Rede ist und sein soll.

Aber selbst wenn man diese Bemerkungen mit in Betracht zieht, und wenn man die beständige und offenbar nicht eigentlich getadelte [1]) Bildlichkeit der Gottesverehrung nicht für einen Widerspruch gegen die Auffassung von Gottes Geistigkeit ansieht, weil ja allerdings solche Bilder nur Symbole der Gottesnähe zu sein brauchen, nicht immer den Anspruch machen, wirklich Gott abzubilden, — selbst dann bleiben in dem vorhin Erwähnten Erscheinungen genug, welche uns das offne Geständniss abnöthigen, dass in dieser Periode mancherlei Aussagen über Gott vorkommen, welche streng dogmatisch genommen einen geistigen Gottesbegriff unmöglich machen, Gott wie einen Menschen sinnlich handelnd erscheinen lassen müssten.

Aber für den welcher offen den schriftstellerischen Charakter der betreffenden Erzählungen anerkennt, fallen die Schwierigkeiten weg, welche solche Stellen allerdings für eine Auffassung haben müssten, die Alles als Geschichte fasst, — wenn diese Auffassung nicht zugleich durch die Unvollkommenheit des eignen Gottesbegriffs vor solchen Bedenklichkeiten geschützt wäre. [2]) Es liegt ja durchaus im Charakter der Sage bei allen Völkern, und kann desshalb auch auf dem Boden der heiligen Sage nicht befremden, dass das Uebersinnliche in sinnlicher, greifbarer Gestalt dargestellt wird, dass die Schranke des geistigen Lebens dem sinnlichen gegenüber, des Himmels gegen die Erde, schwindet. Ohne diesen Zug kann ja die Sage nie jenen eigenthümlichen Reiz der Kindlichkeit und Volksthümlichkeit erhalten, der ihren besten Zauber ausmacht, — und je vollkommner, geistvoller und dichterischer sich die Sage gestaltet, desto freier wird sie in dieser Rück-

[1]) Cap. XI, 2. [2]) Man thut es ja in dieser Beziehung der hebräischen Sage noch zuvor, wenn man z. B. den Gedanken, dass Gott „bis zur Sintfluth" auf Erden gewohnt, dann „sich für immer als König (zum Himmel) gesetzt habe", also eine Lokalveränderung Gottes, aus ψ XXIX, 10 herleitet, dessen Dichter an dergleichen nicht gedacht hat, sondern nur sagen wollte, „Gott habe sich zur Fluth, zum Gericht, gesetzt und sitze als ewiger König", nämlich um Israel zu retten, Israels Feinde zu richten.

sicht sein. So kann es uns durchaus nicht wundern, auf dem Boden der alttestamentlichen Sage, — denn nur dieser gehört natürlich solche Darstellungsweise an, — die göttliche Thätigkeit und Fürsorge gegenüber der Menschheit, Gottes Offenbarung an seine Geliebten, Gottes Sorge, dass die Menschheit nicht in einen widergöttlichen Weg gerathe, seine milde Gerechtigkeit, welche nur wo es wirklich nöthig ist strafen will, — in einer Weise geschildert zu sehen, die dogmatisch genommen die Vorstellung von Gott in menschlicher Weise beschränken müsste. Und wir werden mit Sicherheit behaupten, dass solche Darstellungen durchaus nicht für Unreinheit des Gottesbegriffes entscheiden, sondern schlechthin aus dem Charakter der Erzählungsweise sich erklären.[1])

Noch andrer Art ist eine dritte Weise, die Vorstellung von dem menschlichen Leben und Handeln auf Gott zu übertragen. Wir meinen diejenige, nach welcher die Gefühle und Bewegungen des innern menschlichen Lebens, die Empfindungen des Herzens, auf das innere Leben Gottes übertragen werden. Auch in solchen Ausdrücken muss der Natur der Sache nach etwas Unangemessenes, dem vollkommen geistigen Gottesbegriffe nicht völlig Entsprechendes, liegen. Denn das menschliche Seelenleben mit allen seinen Bewegungen hat nothwendig seinen Antheil an Schwäche, Leidenschaft und Beschränkung des Geschöpfes, und zwar des sündigen Geschöpfes, — und allen Ausdrücken welche dasselbe bezeichnen klebt demgemäss etwas Beschränktes, „Anthropopathisches", an, wie es an sich dem vollkommen geistigen Wesen nicht zukommt. So sind die Reden von Gottes Liebe, Hass, Eifersucht, Furcht, Zorn, Reue, Spott u. s. w. selbstverständlich der Form nach unangemessen.[2]) Aber hier liegt der Fall doch ganz anders als bei der vorher besprochenen Ausdrucksweise, welche nur an einer bestimmten Form der Erzählung haftet. Ohne s o l c h e Bezeichnungen lässt sich ein persönliches bewusstes Leben ü b e r h a u p t n i c h t s c h i l d e r n; wenn man sie wegnimmt, so bleibt Nichts als die trostlose Kahlheit eines Gedankenbildes, an

[1]) Jeder weiss, dass auch die besten Christen unbedenklich in dem naiven Ton der Legende so von Gott reden, ohne daran zu denken, dergleichen in ihren Gottesbegriff aufzunehmen. [2]) Z. B. gen. III, 22. XI, 6. VI, 6 f. ex. XXXII, 10 ff. 14. ψ II, 4 u. oft.

welchem keine Frömmigkeit sich erwärmen kann. Diese Ausdrücke bieten, allerdings in unzulänglicher aber in der bei volksthümlicher Rede allein möglichen Form, Etwas, was wichtiger ist als alle philosophischen Spekulationen über Gott; sie lassen in die Fülle eines inneren göttlichen Lebens hineinblicken, desselben Lebens, welches uns die Wege der Offenbarung Gottes schauen lassen. Sie zeigen uns den persönlichen Gott, dessen Herz von Liebe zu den Seinen überwallt, von Liebe die nicht gleichgültig und kalt sich abgewiesen sehen kann, — dessen Treue und Wahrhaftigkeit auch in dem Gegensatze gegen das Böse hervortritt, — eben den Gott, welchen uns die ganze Heilsgeschichte predigt, und dessen vollkommenste Offenbarung der ernste und heilige Liebestod Jesu ist. Diese „Vermenschlichungen" also sind keineswegs eine Verdunklung der Vollkommenheit des Gottesbegriffes, etwa nur der ersten Stufe des Alten Testamentes angehörig, — sondern der edelste Theil der Aussagen über Gott, überall hervortretend, wo die religiöse Wärme vorhanden ist, — bei den Propheten und bei Jesus vorzugsweise gebraucht, aufgegeben nur in der Leere und Kahlheit des nachkanonischen Judenthums.

Das Unangemessene der Form, welches solchen Ausdrücken anklebt, löst sich durch die sonstige mosaische Auffassung von Gott leicht ab. Gottes Reue, — wenn es daneben heisst, dass er seinen Rathschluss unwandelbar festhalte, nicht wie ein Mensch lüge, — wird zu der Gewissheit, dass die menschliche Entwicklung für Gott kein leeres, gleichgültiges Schauspiel ist, dass grade die innre Unwandelbarkeit seines Wesens jene todte Unveränderlichkeit ausschliesst, welche auch veränderten Zuständen gegenüber als äusserlich sich gleichbleibende beharrt. Gottes Eifersucht, — wenn er dabei als der segnende und seiner Schöpfung frohe Lebensspender für Alle erscheint, — wird Ausdruck dafür, dass er nicht eine unbewusste Naturkraft ist, welche gleichgültig ihre Fülle ausströmt, sondern dass ihm menschliche Liebe Etwas gilt. Gottes Furcht, — wenn er daneben des Tobens der Weltmacht spottet, — bestimmt sich dahin, dass die Weltentwicklung stets in den Gränzen der ewigen Ordnung Gottes bleiben soll, dass sie sonst an Gott zerschellen muss, dass Gottes Weisheit die Selbstüberhebung menschlicher Kurzsichtigkeit nicht will. Gottes Zorn und Hass, neben seiner gütigen Macht, bleiben Ausdruck

für die Majestät und Selbstbehauptung seines lebendigen Wesens. Hier also liegt kein andrer Mangel vor als der, welcher einer nicht schulmässigen Sprache über das Uebersinnliche immer anhaftet, dass man nämlich, weil ein angemessener Ausdruck überhaupt fehlt, zu den möglichst angemessenen Ausdrücken greifen muss, wie sie dem menschlichen Gemüthsleben entnommen sind, — und dass man indem man eine Seite göttlichen Lebens greifbar schildert, dabei nicht zugleich auch alle andern Seiten wahren, und so jedesmal einen lehrhaften Ausdruck hervorbringen kann. Solche Ausdrücke ohne Weiteres dogmatisch verwerthen zu wollen, wäre freilich durchaus unangemessen und vor Allem ein Unrecht gegen die Schriftsteller selbst, welche dieselben gebrauchen, und welche weit entfernt davon sind, sie wie lehrhafte nach allen Seiten hin gesicherte Darstellungen des Gottesbegriffes vorzutragen.

3. Gott geistig.

Nach dem Ebengesagten können die Züge aus dem Gottesbilde des Mosaismus, welche Gott in die Schranken der Sinnlichkeit zu verflechten scheinen, nicht dagegen sprechen, dass die mosaische Stufe der alttestamentlichen Religion dennoch einen geistigen Gottesbegriff haben wollte. Wenn freilich Geistigkeit der Gegensatz gegen Wirklichkeit und Wesenheit wäre, so wäre der Gottesbegriff des Mosaismus, aber überhaupt der der Bibel, schlechthin ungeistig. Sobald man aber unter Geistigkeit nur den Gegensatz gegen die Schwäche, Leblosigkeit, Beschränktheit, Endlichkeit des sinnlichen Einzelseins versteht, ist der Gott des Mosaismus entschieden geistig gedacht. Wo nicht im eigentlichen Style der Sage geredet wird, ist Gottes Gegenwart immer dargestellt als sinnbildlich vermittelt, durch seine Herrlichkeitserscheinung,[1] durch kreatürliche Offenbarung in Engeln,[2] durch die von ihm gesetzten Formen seiner Offenbarung und seiner Verehrung.[3] Selbst Moses kann ihm nur nachschauen, d. h. ihn in den Spuren seines Wirkens erkennen.[4] Und wenn es andrerseits

[1] ex. XIX, 11. 16. 18. cf. XX, 22. XXIV, 10. cf. 16. XXXIV, 15. — bei A: num. IX, 15 f. XII, 5. XIV, 14. 10. XVI, 19. XVII, 7. XX, 6. ex. XL, 34. [2] Cf. Cap. XXIV. [3] A num. VII, 89. [4] ex. XXXIII, 23. cf. 18.

heisst, dass Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht geredet habe,[1]) so ergänzt sich das gleich durch die Anschauung, dass dieses Schauen nur als Offenbarungsempfang gedacht sei.[2]) Alle andern Propheten aber empfangen nur in Träumen und Bildern Gottes Eindrücke;[3]) der grosse Gottesmann Elias empfindet ihn in dem sanften Säuseln des Gotteshauches.[4]) An eine körperlich beschränkte Gegenwart Gottes wird nirgends gedacht. Und das zweite der Bundesgebote verbietet streng, irgend ein Bild oder Gleichniss Gottes zu machen,[5]) scheidet ihn also schlechthin aus der Körperwelt und ihren Gestalten aus, und stellt damit einen unzerstörbaren Unterschied gegen alle Religion der Sinnlichkeit auf. Erklärend setzt der spätere Schriftsteller hinzu[6]) „Israel habe ja gesehen, dass nur eine Stimme vom Himmel ohne irgend sichtbare Gestalt zu ihm redete; so dürfe es Gott auch nicht in irgend sinnlicher Gestalt darstellen". Ueberhaupt aber erscheint ja Gott allem Natürlichen gegenüber als der, dessen Geist die Lebenskeime der Welt in die Materie senkt,[7]) der durch sein Wort ohne sinnliches Werkzeug und Beschränkung diese Weltordnung hervorruft, d. h. also doch als der selbst unbeschränkte, der eben dadurch das Princip der Schranken, der Formen sein kann;[8]) Zeit und Raum sind aus ihm, nicht über ihm.[9]) Und wenn der Schriftsteller am Ende unsrer Zeit aus dem Gottesnamen Jhvh den Begriff des in sich selbst ruhenden Seins ableitet, so sagt er ja damit, dass ihm Gott „Geist" ist, d. h. ursprüngliches, unbeschränktes, unabhängiges Leben.[10]) Dass neben solchen Bestrebungen der eigentlichen Religion sich vielerlei damit unverträgliche Sitte und Anschauung im Volke erhalten konnte, wird Niemand verwundern, der das Verhältniss der Idee einer Religion zu ihrer Ausprägung im Volksleben irgendwo beobachtet hat.

Als geistiges Leben also hat der Mosaismus Gott aufgefasst, — aber „nicht metaphysisch, sondern anthropologisch populär als Intelligenz mit den Bildern menschlicher Eigenschaften" (de W.). Dabei wird Gott nun noch nicht als „Geist" bezeichnet. Da der Vorstellung von Persönlichkeit zunächst das Bild der menschlichen

[1]) ex. XXXIII, 11. (A num. XII, 8. deut. XXXIV, 10.) [deut. V, 4.] [2]) ex. XXXIII, 9. XXXIV, 15. [3]) A num. XII, 6. [4]) 1 reg. XIX, 11 f. [5]) ex. XX, 4. (deut. V, 8.) [6]) ex. XX, 22 (C). [7]) gen. I, 2 (A). [8]) gen. I, 3 ff. (A). [9]) gen. I, 4. 8. [10]) ex. III, 14.

Persönlichkeit zu Grunde liegt, redet der Mosaismus von einem Geiste Gottes, wie von einem Geiste des Menschen. So ist Gottes Geist die schlechthinnige Kraft seines Lebens, wie sie personificirt gedacht über dem Weltchaos schwebt gleich dem Vogel über dem Neste.[1]) Aber auch mehr sinnlich, wie des Menschen Athem, wird Gottes Geist als der Sturm, der die Welt durchwehende Odem gedacht, welcher gleichsam das aus sich Lebendige, Bewegung Hervorrufende ist.[2]) Ja wie des Menschen Athmen auch die innre Erregung des Herzens verräth, so ist dichterisch auch der göttliche Geist, Athem, wie ein „Zornhauch der Nase" dargestellt.[3]) Der Geist Gottes ist also die mehr oder minder sinnlich gefasste Fülle des innern Lebens Gottes, wie sie dann auch schöpferischer Grund des natürlichen und des geistigen Lebens der Kreatur ist. Als solche ist sie später genauer zu betrachten.

CAPITEL XXI.

Gottes Offenbarung und Namen.

Literatur: Zum Begriff der Offenbarung vgl. Steudel a. a. O. 236 f. 240 f. 252. Hengstenberg Christologie 3[b] 27—86. — Zu der Bedeutung der Namen Gottes: **Oehler** bei Herzog Realencyclopädie Artikel „Namen". — Zu den Gottesnamen: **Oehler** Artikel Elohim (Supplem.-Bd. bei Herzog). Dietrich Abhandlungen zur hebräischen Grammatik 1846. S. 44 f. cf. 16. — **Oehler** Artikel Jehova bei Herzog a. a. O. **Schrader** Artikel Jahve in Schenkels Reallexicon (handschriftlich mitgetheilt). — Zu dem Wort Jhvh selbst vgl. Reland decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehovah 1707 (423 ff.) **Ewald** Gesch. d. V. Isr. II. 203 ff., Jahrb. IX. 102. X. 20. — [0]Köhler de pronuntiatione ac vi sacrosancti tetragrammatis 1867. Welcker a. a. O. I. 130 ff. Schlottmann Commentar zum Buch Hiob 128 f. Movers Phönicier I. 159.

[1]) gen. I, 2 A. (deut. XXXII, 11 zu dem Bild.) [2]) Z. B. gen. VIII, 1 (A). [3]) ψ XVIII. 9. 16. ex. XV, 8. 10.

Jablonsky panth. aeg. I. 1750. II. 1752. (I. 250). Diodorus Siculus I. 94. (ed. Dind. I. 125), Hieronymus in psalm. VIII., Philo Byblius (bei Euseb. praep. ev. Dind. I. 37.) (31[a])). Theodoret quaest. in exod., inter. XV. Origenes Comment. in Joannem (Oper. ed. de la Rue IV. 49). Epiphanius adv. haer. I. 3. 20. Clemens Alexandrinus Strom. V. 562. (ed. Potter 666.) Macrobius Saturninus I. 18. Demetrius Phalereus bei Euseb. praep. evang. ed. Dind. II. 16. (519[d]. 520[a].)

1. Gott ist dem Menschen nur als **offenbarter** und nur nach menschlichem Maasse fassbar.

Schon weil Gott der Quell alles Lebens der Welt, also auch des menschlichen ist, kann er nicht von dem menschlichen Streben als solchem erreicht werden. Soll der Mensch Etwas von Gott haben, so kann er es nur von Gott, der sich liebevoll mittheilt, empfangen. So ist der Gedanke einer selbstthätigen durch menschliche Geisteskraft zu erzwingenden Erfassung Gottes dem Alten Testamente völlig fremd. Nirgends erscheint bei irgend einem Erzähler der Urzeit der Mensch selbstthätig zu Gott empordringend. Und bei dem späteren Erzähler, welcher diese Verhältnisse weitläuftiger berührt, ist von Anfang an Gott der Redende, der Mensch der Hörende, und zwar sehr kindlich und schwach in seinem Verständniss;[1]) Gott offenbart sich, — der Mensch ruft Gottes Namen anbetend an.[2]) So weiss denn auch in Betreff der Entstehung der althebräischen Religion keiner der Erzähler von einer Menschenleistung. Gott erscheint, redet, befiehlt; der Mensch gehorcht und glaubt; so kommt Abrahams Bund zu Stande, so der Bund am Sinaj.[3]) Moses wie alle Propheten nach ihm sind nicht Philosophen, welche über das Geheimniss der übersinnlichen Welt nachsinnen; sondern diese übersinnliche Welt erfasst sie in ihrem Innern, lässt sie Gott erfahren; — denn das ist der Begriff des Wortes, welches von der Erkenntniss Gottes im

[1]) gen. II, 16. III, 3. 6. 8 ff. [2]) gen. IV, 1 ff. 6 ff. 26. VII, 1. (VI, 13 f.) [3]) gen. XVII, 1 ff. ex. VI, 3 ff. (A), — cf. ex. XIX ff. Die Stellen bei B und C von gen. XII an sind zu zahlreich um einzeln genannt zu werden.

Alten Testament gebraucht wird, des Wortes יָדַע; es steht von einer durch Lebensgemeinschaft, durch Erleben gewonnenen Erkenntniss, nicht von Verstandesergebnissen.

Eine solche Gotteserkenntniss nun, auf Gottes Selbstmittheilung ruhend und von dem Menschen durch innres Erleben angeeignet, setzt das Alte Testament überall als wirklich vorhanden voraus. Gott ist nicht in dem Sinne ein verborgener Gott, dass er sein Leben in sich selbst verschlösse. Sein Geist strömt in alle Welt aus, Leben zeugend und bewahrend;[1]) sein Wort ergeht an die Welt, dass sie werde, und an die Menschenkinder, dass sie ihn erkennen und in ihm das Leben finden.[2]) Seine Boten, in welchen sein Wille sich erkennen lässt, treten zu den Gottesmännern.[3]) Er erscheint, offenbart sich in dem Geistesleben der Begeisterten, in Traum und Gesicht, ja bei dem grössesten Propheten „Mund zu Mund".[4]) Von Adam an, so ist die Vorstellung des Mosaismus, hat nie die Menschheit einer Offenbarung ermangelt, und der Mosaismus weiss dieselbe, durch Israels Väter fortgesetzt, in Moses am herrlichsten verwirklicht, noch fortwährend in seinen Gottesmännern und seinen heiligen Formen auch sich zugänglich.[5]) Diese Offenbarung aber ruht auf durchaus sittlicher Grundlage. Die Frevler, auch wenn sie das Heiligthum verwaltende Priester sind, „kennen Gott nicht";[6]) Gottesfurcht ist der Anfang dieser Weisheit, welche Erkenntniss Gottes und göttliche Anschauung der Welt in sich schliesst.[7]) Wo diese vorliegt, da ist wirkliche und wahre Gottesmittheilung. Gott kann sich nicht falsch und täuschend mittheilen. Und wer dem Mosaismus die Ueberzeugung wegnimmt, dass die in ihm sich darstellende Gottesoffenbarung eine wirkliche, von Gott gewirkte sei, der nimmt ihm seinen ganzen Inhalt, vernichtet ihn als Religion. Also Gott, seinem Wesen nach dem Menschen unerfassbar, wird wahr und wirklich in seiner Offenbarung erfasst, gewinnt für die Menschen „Namen".

[1]) Cap. XXIII, 4. [2]) gen. I, 3 ff. (ψ XXXIII, 6.) XVII, 1 ff. ex. VI, 3 ff. XX, 1 ff. etc. [3]) Cap. XXIV. [4]) Cap. XIII, 4. cf. num. XII, 8. deut. XXXIV, 10. (ex. XXXIII, 11.) [5]) gen. I, 26. VI, 10 ff. IX, 1 ff. XVII, 1 ff. ex. VI, 3 ff. XIX. XX (A u. älteres) (bei B von gen. III, 10 an noch viel sichtbarer) cf. Cap. XIII. XIV. XVI. XVII. XVIII. [6]) 1 sam. II, 12. [7]) Z. B. prov. XV, 33. XVI, 7.

Aber freilich, so gewiss der Mosaismus ist, eine wahre und wirkliche Offenbarung Gottes zu haben, so fern ist er von der Meinung, eine vollkommne, das Wesen Gottes erschöpfende Mittheilung dieses Gottes zu besitzen. Kein geschaffenes Wesen kann die Fülle der Gottheit aufnehmen. In diesem Sinne allerdings ist Gott ein verborgener Gott. Die kindliche Darstellungsweise der Sage lässt wohl den Gott Himmels und der Erde wie einen Menschen mit seinen Auserwählten verkehren. Aber das ist nur die Erzählungsform. Auch der hochbegnadigtste Gottesmann, Moses, der allein Gott von Angesicht zu Angesicht schaute,[1] er kann doch, genauer ausgedrückt, nur seine Herrlichkeit sehen,[2] oder nach der späteren Darstellung nur seinen Rücken, nur die Wirkung seiner Persönlichkeit, das Gestaltgewinnen seines unsichtbaren Lichtwesens.[3] Wo die Gegenwart Gottes, seine Herrlichkeit, sich mittheilt und redet, da wird genauer von einem Reden des „Gottesengels“ gesprochen,[4] — also vorausgesetzt, dass die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit nur eine durch kreatürliche Schranken hindurch vermittelte, keine schlechthinnige ist, dass alles Offenbaren Gottes nur ein Gestaltgewinnen seines unendlichen Wesens ist, wodurch es nicht erschöpft oder beschränkt wird. Und die Gegenwart des Mosaismus weiss Gottes Offenbarung überall sinnbildlich an heilige Formen gebunden, in welchen sich selbstverständlich das Unendliche nur „im Gleichniss“ darstellt, an das Heiligthum, an die prophetischen Gesichte und Begeisterungen, an den heiligen Schmuck des Priesters, — kurz an „Formen dieser Welt“.[5] Gottes ganze Fülle, seine ganze Heiligkeit und Herrlichkeit, kann kein Sterblicher schauen. Wer sie empfände, — darin ist hier ganz die antike Vorstellung, — der müsste zu Grunde gehen, sterben, gleichsam ein „Bann“ werden, weil die hochheilige Berührung ihn für diese Erdenwelt unfähig machen, sein Erdenwesen verzehren würde. Diese Vorstellung, selbst den Engelwesen gegenüber im Volksglauben festgehalten,[6] klingt durch diese ganze Zeit. Wer Gottes Antlitz sähe, der müsste sterben;[7] — der heiligsten Stätte der Gottesgegenwart darf auch der Hohepriester nur unter bestimmten Formen der

[1]) deut. XXXIV, 10. [2]) S. 274. [3]) ex. XXXIII, 21 ff. [4]) Cap. XXIV. [5]) Cap. XIII. XIV. XVI. XVII. XVIII. [6]) jud. VI, 23. (XIII, 22.) gen. XXXII, 31 (C). [7]) ex. XXXIII, 20 (C).

Vorsicht nahen; sonst müsste er vernichtet werden;[1]) wer Gott sah „und hernach lebt", der hat von wunderbarer Gnade zu sagen;[2]) — vor Gottes Anblick müsste die Erdenkreatur in ihrer Nichtigkeit und Unreinheit zu Staub zusammensinken.[3])

2. Bedeutung der Namen Gottes.

Indem Gott sich den Menschen mittheilt, gewinnt er einen Namen für sie. Der Name ist für die Hebräer, wie überhaupt für die ursprünglicheren Völker, keine gleichgültige, nur dem Gebrauch dienende, Bezeichnung. Er soll mehr sein, soll wirklich den Inhalt des Bezeichneten, seine wesentliche Bedeutung ausdrücken, oder er soll einen Glaubenssatz, eine Hoffnung versinnlichen, welche sich für den Namengebenden an den Benannten schliesst. So wird ja in der ersten Erzählung bei B in dem Rechte des Menschen, der Thierwelt Namen zu geben, seine Herrschaft, seine Erkenntnissmacht über das Wesen der Geschöpfe ausgedrückt, — und durch die Namen scheidet er die Thiere als ihm nicht verwandt von sich ab, schliesst er das Weib „die Männin" als seines Wesens mit sich zusammen. So liebt es derselbe Erzähler B, an bedeutsame Namen Erzählungen zu schliessen, woraus sich ihr Sinn ergiebt; an die Namen Chawwah, Qaïn, Seth, Noach, Moscheh u. A. knüpft er seine sinnigen Erzählungen. So liebt es die Prophetie später, die grossen Grundgedanken des Volksschicksals in bedeutsamen Namen zu versinnlichen, — wie in Lo-Ammi, Immanuel, Schear-Jaschub etc. So wird wo sich die ganze Lebensstellung und Richtung eines Mannes ändert, gern auch ein neuer Name ihm verliehen; aus Abram und Saraj werden Abraham und Sarrah; aus Jaqob wird Israel, aus Hosea Josua, aus Salomo Jedidjah.[4]) Der Name verhält sich zum Wesen, wie das Wort an sich zum Gedanken; er ist der Körper, worin dasselbe seinen Inhalt ausprägt. So hat der Mensch auch Gott gegenüber einen Namen; wenn Gott den Moses „bei Namen ruft",[5]) so stellt er sich dadurch zu ihm in ein persönliches, die-

[1]) ex. XXVIII, 35. (XXX, 21. lev. XVI, 2. 13) A. [2]) ex. XXIV, 11 (B). [3]) ex. XIX. 12 f. 21. III, 6. [4]) gen. XVII, 5. 15, XXXII, 29. num. XIII, 16. 2 sam. XII, 25. (joh. I, 42. XVI, 18. mc. III, 17. act. IV, 36). [5]) ex. XXXIII, 12. (cf. XXXI, 2 den Bezaleel).

sem Menschen als solchem, geltendes Verhältniss. Also bei Menschen ist der Name, — wenn nicht Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses der Namengeber, (was ja hier nicht in Betracht kommt) — der Ausdruck *des besonderen persönlichen Wesens* grade *dieser Persönlichkeit*, vor Allem auch *in ihrem Verhältniss zu den höchsten Fragen.*

Was demzufolge ein Name Gottes bedeuten soll, ergiebt sich leicht. Er soll aussagen, was von dem Wesen Gottes dem Menschen offenbart, bekannt geworden ist. Wenn eine neue höhere Seite des Wesens Gottes sich in der Offenbarung enthüllt, so tritt auch ein neuer Gottesname hervor. So wird aus dem El-Schaddai der Väterzeit im Mosaismus Jhvh.[1] Der Name in seiner absoluten Bedeutung aber ist *das göttliche Wesen als offenbartes, nach Aussen hin Ausdruck gewinnendes.* So heisst es: *Gottes Name* ist herrlich auf der ganzen Erde,[2] d. h. die Herrlichkeit des sich offenbarenden Gottes wird von der gesammten Erde empfunden und gepriesen. So heisst es: der *Name Gottes* erhöht den Frommen,[3] wird ihm zum festen Schloss,[4] d. h. Gott als der sich offenbarende, in der Majestät seines Wesens, ist die Zuflucht der mit dieser göttlichen Offenbarung Verbundenen. Desshalb wenn *Gottes Name* in dem Engel ist, der Israel führt,[5] so handelt dieser aus der vollen Majestät und Auctorität des sich offenbarenden Gottes. *So ist natürlich dieser Name etwas Hochheiliges.* Gott giebt ihn keinem Andern, er eifert um ihn, er duldet keine Verunehrung desselben,[6] d. h. er kann nicht dulden dass wo er sich als Gott offenbart hat, ihm mit Ungehorsam begegnet, oder dieselbe Würde von einem Andern angemasst, oder endlich die mit seiner Offenbarung eng zusammenhängende Unverletzlichkeit seines Eigenthumsvolkes angetastet werde. So führt er die Frommen „um seines Namens willen" (ψ XXIII, 3). In diesen Fällen ist also „*Name*" fast gleichbedeutend mit „*Ehre*". Der Mensch welcher „den Namen" verunehrt[7] durch Fluchen oder leichtfer-

[1]) ex. VI, 3 f. [2]) ψ VIII, 2. [3]) ψ XX, 2. cf. gen. XLIX, 24, wo statt שָׁם zu lesen ist שֵׁם. [4]) prov. XVIII, 10. [5]) ex. XXIII, 21. (cf. ex. XXXIII, 14 „Mein Antlitz" soll gehen.) [6]) Aus dieser Zeit vgl. z. B. jos. VII, 9. lev. XX, 3. (cf. ex. XXXII, 11 f.) [7]) lev. XXIV, 11. cf. ex. XX, 7.

tigen Schwur, der hat Gottes „göttliche Ehre“ angetastet, muss als Heiligthumsschänder sterben. — Und wenn es feierlich heisst „der Herr, Jhvh sein Name“,[1] so soll das bedeuten, dass in diesem Gott wirklich der volle Inhalt des bedeutungsschweren Wortes Jhvh vorhanden sei. Andrerseits aber heisst es, wer von der Macht der in Israel sich offenbarenden Gottesherrlichkeit bewegt wird, der kommt „zum Namen Jhvhs“.[2] Und weil in den Heiligthümern Israels Gottes Offenbarung bleibenden Ausdruck gewinnt, so heisst es: „Gottes Name“ wohnt in der Herrlichkeitsoffenbarung in seinem Heiligthum 1 reg. VIII, 29. So ist der Name Gottes, dessen bunte und sinnreiche Anwendung in der folgenden Periode hier noch nicht behandelt werden kann, der Ausdruck des sich offenbarenden Gottes; — seine einzelnen Namen sind ebenso viel Offenbarungsentfaltungen seines Wesens.

Natürlich sind desshalb die Gottesnamen wichtig und unantastbar. „Von falschen Göttern kann der Mensch Namen erdichten; aber der wahre Gott kann vom Menschen eben nur benannt werden, sofern er dem Menschen sich offenbart, sein Wesen ihm erschliesst“ (Oehler). Und wie Gott seinem innersten Wesen nach unerforschlich ist, so ist ja gewiss ein Name Gottes zu denken, den Niemand kennt, als er selbst.[3] Sogar das Engelwesen will dem Sterblichen seinen Namen nicht sagen.[4] Und das spätere Judenthum, indem es die Aussprache des Namens Jhvh verbot, ging ja von dem Grundsatz aus, dass es menschlicher Schwäche nicht gezieme, den Ausdruck des vollkommnen Wesens Gottes zu gebrauchen. Aber solche Gottesnamen kennt der Mosaismus nicht. Seine Gottesnamen sind eben für den Menschen bestimmte Offenbarungen des Wesens Gottes, — offenbare Namen, welche wieder zu verborgenen zu machen ein Zeichen von Furcht und Aberglauben ist. „Gott nennt sich nach dem Verhältnisse, in welches er sich zu dem Menschen gesetzt hat, nach den Eigenschaften, in denen er in der Gemeinschaft, die er mit dem Menschen eingeht, erkannt, bekannt und angerufen sein will. Nicht was er für sich ist, bezeichnen diese Namen, sondern was er für den Menschen ist“ (Oehler).

[1]) ex. XV, 3. cf. אֲנִי יְהוָה lev. XVIII, 6 f. XIX, 13 f. 18. 28. u. o. [2]) jos. IX, 9 (A?) [3]) Wie im N. T. apocal. III, 12 etc. [4]) gen. XXXII, 30. (cf. jud. XIII, 18.)

3. Die Namen Gottes im Mosaismus.

A. Die erste Seite des göttlichen Wesens, welche sich in jeder wahren Religion enthüllen muss, ist der Gedanke der überirdischen Machtnatur, des schlechthin Gewaltigen, Anzubetenden, welchem der Mensch Gehorsam, Demuth, Verehrung entgegenzutragen hat. So ist der älteste Name Gottes für die alttestamentliche Religion Elohim. [1]) Das Wort erscheint im Plural, — denn die Singularform Eloha ergiebt sich ihrem ganzen Gebrauch nach als eine künstliche, dichterisch gebildete, nicht als die Grundform im Sprachgebrauche des Volkes. [2])

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, dass allerdings dieser Pluralgebrauch nicht unwahrscheinlich auf die Vorstellung der Möglichkeit mehrerer Götter zurückführt, also an altsemitischen Sprachgebrauch schliesst. Als alttestamentlicher Gottesname aber kommt das Wort trotz seiner Pluralform schlechthin nur von dem Einen vor, dessen Thun dann im Singular des Zeitwortes hinzugefügt wird. Es ist also eine jener bei Worten der Macht und Hoheit nicht seltenen Pluralformen, [3]) welche dazu dienen den Begriff des Wortes zu steigern, eine Fülle von Macht und Majestät auszudrücken, welche in der Einheit der Persönlichkeit beschlossen ist. Die Bedeutung des Wortes lehnt wohl nicht unmittelbar an den Begriff der Stärke, [4]) sondern an die Vorstellung des zu Fürchtenden, Majestätischen, Anbetungswürdigen. [5])

An sich ist mit dem Worte Elohim durchaus Nichts gesagt, was allein oder ausschliesslich auf den Gott Israels Anwendung fände. Auch unter Menschen kann das Wort ein Verhältniss der Majestät und des höchsten Ansehns bezeichnen. So soll Moses

[1]) אֱלֹהִים [2]) אֱלוֹהַּ vorzüglich im Buch Hiob, auch deut. XXXII, 15. 17. In unserer Periode nur ψ XVIII, 32, wo aber die andere Recension 2 sam. XXII, 32 אֵל hat. Diese Beschränkung seines Gebrauchs entscheidet gegen v. Hofmanns Meinung, es sei die ursprüngliche Form, wie צְחֹק gebildet, und bedeute σέβασμα, wovon der Plural dann „Furchtbarkeit" bezeichne. [3]) בֹּרְאִים, אֲדֹנִים, עֹשִׂים, קְדֹשִׁים, תְּרָפִים cf. hosea XII, 1. prov. IX, 10 (?) XXX, 3. qohel. XII, 1. hiob XXXV, 10. jes. XIX, 4. cf. Ewald a. Gr. § 178 b. Im letzten Grunde mit der Abstraktbildung חַיִּים etc. verwandt. [4]) אוּל (Ewald). [5]) أله cf. Fleischer (bei Delitzsch Comm. z. Gen. Aufl. 3. S. 66 f.) פַּחַד σέβας.

dem Pharao „zum Elohim" sein,[1]) ja nach späterer Erzählung auch dem Aaron;[2]) d. h. sie sollen in ihm ihren Meister sehen zu dem sie schlechthin hinaufzuschauen, von dem sie Befehl zu empfangen haben. So sagt die Sprache der Höflichkeit „ich sehe Dein Antlitz wie man Elohim-Antlitz sieht", d. h. Du erscheinst mir verehrungswürdig und verehrt.[3]) So ist es ein alter Sprachgebrauch, die Obrigkeiten, als Träger der höchsten Macht und Auctorität, Elohim zu nennen, — ein Sprachgebrauch der in einigen Stellen vielleicht bestreitbar,[4]) in einer Menge von andern ohne den ärgsten Wortzwang gar nicht wegzudeuten ist,[5]) — der übrigens wie es scheint noch jetzt unter den Bedawin gilt.[6]) So werden die Manen der Verstorbenen Elohim genannt.[7]) So heisst der König von Israel in feierlicher Anrede Elohim.[8]) Vorzüglich aber können die Götter fremder Völker mit diesem Worte benannt werden. Denn sie sind ja ebenfalls Gegenstände der Anbetung, der Verehrung. Elohim ist für Andre, wer eine Würde besitzt, welcher sie sich in unbedingtem Gehorsam und höchster Verehrung fügen. Und „Göttersöhne", Wesen aus dieser Gesammtheit der Elohim, sind Alle, welche an der Machtnatur, an der über dem Sinnlichen und Beschränkten, über dem Gehorchenden und Lebenslosen stehenden Seinsweise Theil haben.[9]) Wenn also der Gott Israels Elohim genannt wird, so wird er damit zunächst überhaupt nur als Gott bezeichnet. Er könnte nicht Israels Gott sein, ohne wahrhaft Gott zu sein. Als Elohim ist er Gottheit, Inhaber einer Natur, welcher schlechthinnige Erhabenheit eignet, welcher von den Sterblichen Gehorsam und Anbetung zukommt.[10])

[1]) ex. VII, 1 (A). [2]) ex. IV, 16 (C). [3]) gen. XXXIII, 10. [4]) So kann ex. XII, 12 zweifelhaft genannt werden, obwohl doch das Tödten der Erstgeburt eigentlich nur ein „Gerichthalten an Menschen" genannt werden kann; so num. XXXIII, 4, — vorzüglich lev. XIX, 32, wo allerdings das „ich bin Gott" eher gegen die Deutung von Menschen spricht. [5]) ex. XXI, 6. XXII, 7. 8. 27. jud. V, 8 (neue Obrigkeiten erwählt er). Auch 1 sam. II, 25 bezweifle ich durchaus nicht, dass es von Obrigkeiten stehen muss. Ebenso scheint mir ψ LXXXII, 1 nach v. 6 so genommen werden zu müssen, weil das ironische „wie Menschen werdet ihr sterben" gar nicht anders stimmt. (ψ LVIII, 2 ist schon zweifelhafter אלם = אֵלִים ?)
[6]) Palgrave I. 83. [7]) 1 sam. XXVIII, 13. cf. jes. VIII, 19. [8]) ψ XLV, 7.
[9]) gen. VI, 2. ψ XXIX, 1 ff. [10]) Manches Richtige in Becks Erklärung „Elohim ist die Gottheit jenseits des Polytheismus, die specifisch von allem Existirenden (?) unterschiedene Naturerhabenheit, das absolute

Dieselbe Seite des göttlichen Wesens, nur ausschliesslicher die Stärke und Macht betonend, drückt der Gottesname El [1]) aus, wie er in alten Eigennamen als uralt erscheint, abwechselnd mit dem mehr poetischen Zur, Fels. [2]) Gott als El ist der Mächtige, Starke. Aber auch andre Götter können El heissen, und der Name wird sprichwörtlich in menschliche Verhältnisse verflochten. [3]) Endlich sagt auch der Name Adonaj [4]), Herr, nur aus was Gott als Gottheit ist und wodurch er an sich noch durchaus nicht als dieser Gott oder der eine Gott bezeichnet ist. Das Wort, wohl nicht Pluralform, auch nicht ursprünglich „mein Herr", [5]) sondern einfach „Herr" nach altdichterischer Wortbildung [6]) bedeutend, bezeichnet Gott als den, welchem der Mensch als „Knecht" gegenübersteht. [7]) Aber bei der Dehnbarkeit orientalischer Sprachweise hat es an sich nur wenig feste Bedeutung. Daneben war wohl das später abgöttische Wort Baal oder Boschet „Furcht" „zu Verehrendes" gebräuchlich, [8]) und alterthümlich dichterische Ausdrücke wie Abbîr, [9]) der Starke, vollendeten den Kreis dieser Gottesnamen. In ihnen allen ist Gott nur offenbart nach seiner über das Irdische, Menschliche, Vergängliche hinausreichenden Machtnatur, welcher Gehorsam und Furcht gebührt.

B. Um nun dieses Machtwesen von denen, welche etwa neben ihm Elohim wären, abzusondern, kann es entweder nach seiner höchsten Stellung bezeichnet werden, oder — was dem Wesen der Religion Israels mehr entspricht — nach seinem besonderen Verhältniss zu der Verehrung Israels. Das erste geschieht, wenn Gott El ʿeljōn genannt wird. [10]) Denn obwohl dieser Gottesname, den höchsten Gott bezeichnend, auch bei andern

Hoheitsverhältniss zu Himmel und Erde, der höchsten und niedrigsten Lebenssphäre." Vgl. auch Schelling „Elohim ist Gott der der unmittelbare Inhalt des Bewusstseins ist, Jhvh der Gott der als der wahre unterschieden wird." [1]) אֵל (von אול stark sein wie מֵת von מות) ex. XV, 2. (ψ XXXVI, 7. LXXX, 11.) [2]) Zurischaddaj, Pedahzur, Zuriel num. I, 6. 10. III, 35. [3]) ex. XV, 11. XXXIV, 14 etc. von fremden Göttern. Die Redensart gen. XXXI, 29. mich. II, 1. cf. deut. XXVIII, 32. יֵשׁ לְאֵל יָדָם ist nach der letzten Stelle zu übersetzen „es ist in der Macht ihrer Hand", — nicht „als Gott ist ihre Hand". [4]) אֲדֹנָי (das auszeichnende Qamez) ψ XVI, 2. XXXV, 23. (gen. XV, 2. XX, 4.) [5]) So Ewald a. Gr. § 177ᵃ.
[6]) Wie שַׁדַּי Hofm. S. 80; cf. הָאָדוֹן ex. XXIII, 19. אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ jos. III, 11. 13. [7]) gen. XVIII, 27. [8]) Cf. Cap. XI. 2. [9]) אֲבִיר gen. XLIX, 24. [10]) אֵל עֶלְיוֹן (mit עָלָה zusammenhängend) ψ VII, 18.

Völkern semitischer Zunge vorkommt,[1]) so bezeichnet er doch sicher, wenn er von dem in Israel verehrten Gott gebraucht wird, diesen als den ersten, herrschenden unter allen etwa sonst denkbaren Elohim, als den optimus maximus. — Vor Allem aber geschieht es in dem Personennamen Gottes, welcher nach A in der Väterzeit der allein gebräuchliche war, El schaddaï.[2]) In diesem Worte, worin Gott als der mächtige, machtvolle Gott bezeichnet wird, soll zweifellos hervorgehoben werden, dass dieser Gott allen denkbaren andern Mächten gegenüber der schlechthin mächtige sei, dem kein Andrer widerstehe, so dass seine Bekenner furchtlos und sicher ihm vertrauen, ihren Glauben auf ihn bauen können. Solche Worte können freilich auch in polytheistischen Religionen vorkommen, wie der phoenikische Eliun, der syrische Azîz, ja auch der Jupiter optimus maximus, der „Vater Zeus", beweisen; — aber sie bilden dann in solchen Religionen das zum Monotheismus hinüberweisende Element. Und wo der allein verehrte Volksgott mit solchen Ausdrücken benannt wird, sollen sie ihn allem sonstigen Sein gegenüber als die schlechthin höchste, — also allein göttliche, — Persönlichkeit bezeichnen. Hierher gehört auch der schöne und bedeutsame Ausdruck „lebendiger Gott",[3]) durch welchen Gott als Selbstherr des Lebens bezeichnet wird.

Bedeutsamer aber ist die zweite Art der Näherbezeichnungen Gottes, durch welche er als Gott dieses Volkes, also als Bundesgott, durch religiöse Verehrung mit diesem Theile der Menschheit verbunden, bestimmt wird. Sie sind freilich an sich alle nur partikularistische Bezeichnungen, — aber in jener religiösen Weise des Partikularismus, welche die beste Grundlage zu einer religiösen, nicht philosophisch abstrakten, Auffassung der Einheit Gottes bildet. So heisst Gott der Gott der Väter,[4]) der Gott Sems,[5]) der

[1]) gen. XIV, 18 Malkizedeks Gott. — Nach Sanchuniathon bei Euseb. praep. ev. I. 10. 36. hiess der Phönikenbaal Eliun. (Ebenso die Alonim valoniuth in Plautus Poenulus V. 1, cf. Hitzig Rheinisches Museum für Philol. X. 76 ff.) [2]) אֵל שַׁדַּי, mit שָׁדַד zusammenhängend, Adjectivbildung. Ew. § 155 e. Bei A vgl. gen. XVII, 1 f. XXVIII, 3. XXXV, 11. XLIII, 14. XLVIII, 3. ex. VI, 3 ff. (altpoetisch gen. XLIX, 25, — alterthümlich erneuert hiob V, 17. VIII, 5.) [3]) jos. III, 10. 1 sam. XVII, 26. 36. [4]) Z. B. gen. XXIV, 12. 27. XXVI, 24. XXVIII, 13. XXXI, 42. XXXII, 10. XLVI, 1. 3. XLVIII, 15. XLIX. 24. ex. III, 6. 13. 15. 16. IV, 5. XV, 2. bei allen Erzählern. [5]) gen. IX, 26 (B).

Gott der Hebräer,[1]) der Gott von Bethel,[2]) der Gott des Schauens,[3]) die Furcht Isaaks,[4]) der Hirte und Fels Israels,[5]) — vor Allem der Gott Israels.[6])

C. Durch Moses wird als feierliche persönliche Benennung des Bundesgottes Israels das heilige Tetragramm eingeführt יְהוָה. Ein eignes Schicksal liegt über der Aussprache dieses Wortes. Dass die Vokale der jetzigen Masora nicht bestimmt sind, die Aussprache dieses Wortes anzugeben, sondern das statt dessen zu lesende Wort Adonaï zu bezeichnen, sieht auch der oberflächliche Blick leicht, weil diese Vokale mit denen des Wortes Elohim abwechseln, sobald Adonaï ohnehin schon durch den Consonantentext gegeben ist.[7]) Der Name Jhvh galt eben dem späteren Geschlechte als ein „verborgener" Name von wunderbaren Kräften und weitaus zu grosser Heiligkeit, um ausgesprochen zu werden. So vermeidet ihn schon Qohéleth; so vertauscht ihn der Sammler der zweiten Psalmensammlung beständig mit Elohim, auch wo er die Lieder dadurch gradezu verstümmeln muss.[8]) So haben die LXX während sie den Namen Zebaoth wie einen Eigennamen als *Σαβαώϑ* stehen lassen, für diesen wirklichen Eigennamen überall das weniger heilige *κύριος* gesetzt. Die Entstehung dieser Scheu, an lev. XXIV, 11. 16 gelehnt[9]) lässt sich noch in dem altrabbinischen Schriftthum verfolgen.[10]) In der eigentlichen Lebenszeit der alttestamentlichen Religion dagegen ist Jhvh überall der eigentlich herrschende, als Eigenname gebrauchte, Name für den Bundesgott Israels.

[1]) ex. III, 18. V, 7. VII, 16. IX, 1. 13. X, 3 (C). [2]) gen. XXXI, 13 (B). [3]) gen. XVI, 13. cf. XXIV, 62. XXV, 11. Allerdings ist die Bedeutung dunkel; רֳאִי soll wohl ein Wort wie עֳנִי sein „das Schauen". Vielleicht ist die ursprüngliche Bedeutung des ganzen Namens überhaupt gar nicht mit dem Gottesnamen im Zusammenhang. [4]) gen. XXXI, 42. 53 (C), — ähnlich wohl früher בֹּשֶׁת. [5]) gen. XLIX, 24 in altpoetischer Sprache (doch wohl „der Hirte, der Stein Israels", — nicht „der Hüter des Steins Israels" d. h. des israelitischen Heiligthums?) [6]) Z. B. gen. XXXIII, 20. [7]) Z. B. gen. XV, 2. deut. III, 24. IX, 26 etc. [8]) *ψ* XLII —LXXXIII. Lieder, die in B. 1 u. B. 2 doppelt vorkommen, sind das erste Mal jehovistisch, das zweite Mal elohistisch. Ausdrücke wie אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ kommen vor z. B. *ψ* XLV, 8. Die Erscheinung ist besonders für die Erklärung des Worts Elohim v. 7 wichtig. [9]) Schon die LXX übersetzen נָקַב mit *ὀνομάζειν*. [10]) Vgl. bei Schrader die Steigerung nach Joseph. Ant. II. 12. 4, Philo de nom. mut. § 2. vita Mos. III, 25. Mischna IX, 5. Sanhedrin X, 1.

Auch durch die Ueberlieferung lässt sich wenig für die ursprüngliche Aussprache schliessen. Nach Diodorus Siculus und Origenes wäre Ἰαῶ, nach Hieronymus Iaho, nach Philo Byblius Ἰευώ, nach Klemens Alexandrinus Ἰαοὺ die richtige Aussprache. Nach Theodoret hätten die Juden Ἀϊά, die Samariter Ἰαβέ gesprochen; letzteres erwähnt auch Epiphanius. Davon würde also Jao oder Jahve in Betracht kommen. Zu entscheiden ist nur aus sprachlichen Gründen. Und da ist, wenn das Wort überhaupt althebräischen Ursprungs ist, die einzige Form, bei welcher die Abkürzungen Jahu, Jeho, Jah, Jo sich erklären, und mit welcher wenigstens eine Tradition übereinkommt „Jahve“, wie sie vor Allem von Ewald festgestellt und mehr und mehr zur Geltung gebracht ist.[1]) Die Form Jahăwah, an sich als Nomenbildung nicht unmöglich, welche Delitzsch vorschlug, und welche Oehler, Caspari und Köhler mehr oder weniger entschieden vertheidigen, hat der Urheber selbst mit Recht aufgegeben.

Wenn wir dies vorläufig voraussetzen, so fragt sich weiter, welche Grundbedeutung das Wort habe. Dabei ist die Ableitung exod. III, 14 schon wegen ihrer späten Entstehung (C) und wegen der überall hervortretenden Neigung dieses Schriftstellers zu sprachlich durchaus nicht begründeten Etymologien zunächst zur Seite zu lassen. Sie sagt nur aus, was die spätere Zeit von religiösem Inhalt in den Namen hineinlegte. Nach der hebräischen Etymologie nun müsste das Wort allerdings mit hajah in seiner älteren Form havah, die später nur in den Nebendialekten vorkommt, zusammenhängen.[2]) Dieses Wort, in seiner späteren Bedeutung das Sein bezeichnend, fasst Ewald in einer alten gesteigerten Bedeutung „hoch sein“ auf, und möchte so eine Grundbedeutung „Hoher, Himmlischer“ annehmen, wie sie mit dem arischen Gottesnamen in seiner Wurzel div wesentlich übereinstimmen würde. Die Wortbildung würde dann an das Qal anschliessen in der Weise der Wortbildungen Jizchaq, Jaʿqob etc.,[3]) und Ewald meint noch Spuren einer solchen Bedeutung des

[1]) יַהְוֶה (natürlich nicht יַהְוֶה, wie ein leider zu spät bemerkter Druckfehler in meiner Ausgabe von Hävernicks Vorlesungen über die Theologie des A. T. S. 45 setzt). [2]) Mit Recht weist Schrader auf Chawwah gen. III, 20 hin. Vgl. gen. XXVII, 29. jes. XVI, 14. [3]) A. Gr. § 162ᵃ. (vgl. zu div etc. Welcker a. a. O. I. 130 ff.)

Wortes für „Himmel“ im Alten Testamente selbst finden zu können.[1])

Die dafür angeführten Stellen sind jedenfalls für solche Spuren viel zu jung; — die Ableitung selbst ist möglich; doch sagt Ewald mit Bezug darauf selbst „der Name hat keine im Hebräischen klare Wurzelbedeutung“; jedenfalls bleibt diese Vermuthung eine sehr zweifelhafte. Ansprechender erscheint mir die Meinung Schraders. Er möchte schon wegen des E-Lautes in der Endsilbe, aber auch wegen des imperfektischen A-Lautes in der ersten Silbe auf eine abgeleitete Conjugation, nicht auf das Qal zurückgehen, und kommt dann natürlich auf das Hiphil als einzig mögliche Grundform. Dann wäre Jahve der das Sein erweckende, der Schöpfer,[2]) — oder da der Begriff des „Sein“ erst aus dem stärkeren „Leben“ abgeschwächt ist „der Lebenspender“ im vollen Umfange dieses Begriffs, „der als Leben, als Heil und Erlösung sich der Welt offenbarende, zu ihrem Heil und Leben sich mittheilende Gott“.

Grosse Wahrscheinlichkeit kann man dieser Ansicht nicht absprechen, auch wird man Schrader Recht geben müssen, wenn er die Annahme hebräischen Ursprungs des Wortes für völlig genügend zu seiner Erklärung ansieht. Aber gewiss kann man dieses Alles nicht nennen. Auch Ewalds Vermuthung ist möglich. Und selbst die Meinung, dass das Wort aus einem grösseren Sprachgebiete herübergenommen ist, — wo dann allerdings seine Wortform völlig unbestimmbar wäre, — kann noch nicht geradezu für widerlegt gelten. Zwar die Anklänge aus nicht israelitischen Religionskreisen, welche uns eine unkritische und religionsmengende Zeit hinterlassen hat, sind völlig unbrauchbar. Der gnostische Gottesname Jao bei Macrobius hat gar Nichts mit unsrer Frage zu thun; — der von Diodor berichtete Name Jao auf dem Brustschilde ägyptischer Priester, oder gar die von Demetrius Phalereus überlieferten 7 griechischen Vokale des Geheimnamens des Gottes der ägyptischen Priester (*ΙΕΗΟΩΥΑ*) sind werthlose Notizen. Der Zusammenhang mit Jovis ist falsch, da bei diesem Worte die arische Wortwurzel div zu Grunde liegt. Doch ist Schlott-

[1]) gen. XIX, 24. mich. V, 6. (Er schliesst an ܗܘܐ. هوى. הוה etc.)

[2]) Vgl. auch Movers Phönicier I. 159.

manns Zusammenstellung mit âhu noch nicht widerlegt, — und selbst wenn sie falsch wäre, ist die Möglichkeit, eine sichrere Verbindung mit Ausserisraelitischem zu finden, immer noch vorhanden. Wir können also nur sagen: Der Gottesname Jhvh ist wahrscheinlich hebräischen Ursprungs, ist dann Jahve zu lesen, und bezeichnet entweder „den Erhabenen, Himmlischen" oder wahrscheinlicher „den Lebengeber" im natürlichen und ethischen Sinn.

Aber wie ist das Wort zur Bezeichnung des Bundesgottes für Israel geworden? Jedenfalls ist die feste Vorstellung bei A, dass erst Moses diesen Namen eingeführt habe. Wenn er, seiner feststehenden Erzählungsweise dadurch Abschluss und Bestätigung gebend, erzählt:[1] „Gott sprach zu Mose: ich bin Jhvh, und erschien dem Abraham, dem Jizchaq und dem Jaqob als El schaddaï, und mit meinem Namen Jhvh war ich ihnen nicht bekannt", so kann kein Unbefangener zweifeln, dass hier die erste Offenbarung Gottes als Jhvh erzählt werden soll. Wäre mit den Worten gemeint „der Name war bekannt, aber sie kannten seine tiefe, exod. III, 14 erklärte, Bedeutung noch nicht", so würde man mit Recht fragen, was denn das heissen solle, „ein Name ist bekannt ohne seine Bedeutung", — da doch Offenbarung eines Gottesnamens grade heisst, dass eine neue Seite des göttlichen Wesens sich enthüllt; man würde staunen, warum denn A diesen Namen so absichtlich in der ganzen Väterzeit vermeidet; man würde nicht begreifen, warum denn nicht die Bedeutung desselben nun wenigstens erklärt wird; — denn exod. III, 14 ist dem Erzähler A natürlich unbekannt. Man muss in der That sich wundern, dass auch ein Ewald früher einmal solche Deutung über sich vermocht hat,[2] und dass Oehler sich hier an der Seite der den Sinn beugenden Ausleger finden lässt.

Moses hat den Namen eingeführt und zum unterscheidenden Wort für Israels Volksreligion gemacht. Er braucht desshalb das Wort nicht erfunden zu haben; nur zum Gottesnamen für Israels Bundesgott hat er es gemacht. Wenn wirklich vormosaische Eigennamen, welche mit Jhvh gebildet sind, nachzuweisen wären, so könnte eine gewisse heilige Bedeutung des Wortes vor Moses

[1]) ex. VI, 2 ff. [2]) In seinem Erstlingswerke über die Composition der Genesis.

in Einzelkreisen unbedenklich angenommen werden.[1]) Aber allerdings sind Worte, welche nur die Chronik hat, schlechthin zum Beweise untauglich,[2]) und der einzige bei A vorkommende so gebildete vormosaische Name, — der der Mutter des Moses Jokebed,[3]) ist eine zu schwache Stütze für diese Ansicht, vorzüglich da ja selbst Namenumwandlung in diesem Falle nicht unmöglich wäre. Wahrscheinlich ist immer, dass das Wort von Moses erst gebildet oder als bisher bedeutungsloses aus dem Sprachgebrauch genommen und zu diesem heiligen Zweck verwendet wurde. Dass B ganz unbefangen diesen Gottesnamen bis in die Urzeit des Enosch gebrauchen lässt, ist nach der Art dieses Erzählers für die geschichtliche Frage ohne Bedeutung.

So machte Moses den Namen Jhvh zum Eigennamen des Bundesgottes Israels. Jedenfalls schloss er dadurch von vorn herein in Begriff dieses Gottes den der schlechthin erhabenen schöpferisch-überirdischen Persönlichkeit ein, welcher keine zu vergleichen ist. Gott ist Jhvh, d. h. er ist der an welchen der Glaube sich ohne Wanken und Zagen gegen alle Gewalten der Welt hingeben kann. So ist das Wort „ich bin Jhvh“, so die Drohung „die Feinde sollen erkennen, dass ich Jhvh bin“ schon alt im Mosaismus.[4]) Dennoch erhält das Wort seine bleibende und tiefinnerlichste Bedeutung erst bei C., wo, sprachlich wohl kaum ganz genau, aber in schöpferischer und tiefsinniger Weise der Name in Anlehnung an das Wort „Sein“ entwickelt wird. Ob der Schriftsteller selbst diese Deutung schuf, oder einer längst geltenden nur das schriftstellerische Gewand verlieh, können wir natürlich nicht wissen.

Es heisst in der fraglichen Stelle:[5]) „da sprach Gott zu Mose „ich werde sein der ich sein werde“, — und er sprach: so sollst Du zu den Kindern Israel sagen: „ich werde sein“ hat mich zu Euch gesandt.“ Hier wird keineswegs die blosse Ewigkeit des Seins, oder wie es der spätere Alexandrinismus auffasste der blosse Begriff der Substanz, *τὸ ὄντως ὄν*, auf Gott übertragen. Der Gedanke ist persönlich und sittlich. Gott ist die in seinem eignen

[1]) So Ewald, der vorzüglich an den Namen Jokebed schliesst, und einen in Mosis Familie verehrten Gott annimmt. [2]) 1 chron. II, 24 f. (VII, 3. 8.) Abijjah Achijjah. [3]) ex. VI, 20. num. XXVI, 59. יוֹכֶבֶד. [4]) ex. VI, 7. VII, 5 A. cf. ex. VII, 17. VIII, 6. 18. IX, 14. 29. XIV, 5. 18. [5]) ex. III, 14.

Willen ruhende, durch keine fremden Einflüsse begrenzte und bewegte, darum unveränderliche und schlechthin sich und ihrem innersten Wesen getreue, Existenz. Gott ist die in sich selbst ruhende, vollkommne Persönlichkeit. Wer ihn hat, der hat nicht bloss die unwiderstehliche Macht auf seiner Seite, sondern auch den zuverlässigen, treuen Gott, dessen Wille wie er ihn offenbart nicht mehr von Aussen beschränkt und verändert werden kann. Erst mit dieser Erklärung ist der höchste Gottesbegriff für die alttestamentliche Stufe offenbart. Bis Gott sich im Neuen Testamente als Vater des Sohnes enthüllt, ist nichts Höheres mehr von ihm gesagt, als dass er Jhvh sei, in dem angegebenen Sinne des Wortes.

Der Name Jhvh ist Personenname des Bundesgottes vom Sinaï. Desshalb kann er selbstverständlich von keinem andern Gott gebraucht werden. Wohl aber fügen sich ihm sehr passend andre Namen an, um das Wesen dieses Jhvh näher zu bezeichnen. So Jhvh, Israels Gott, Jhvh der ewige Gott, Jhvh dein Gott, mein Gott etc. Auffallend ist die Zusammenstellung Jhvh Elohim, wie sie in den Verbindungscapiteln von A und B wohl von fremder Hand sich findet.[1] Sie soll bezeichnen, dass in Jhvh der Begriff der Gottheit enthalten sei, dass der Bundesgott Israels kein andrer sei, als Elohim, der Gott der Welt.

Zusatz. In der zweiten Hälfte unsres Zeitraums, nach den Richterzeiten gebraucht, findet sich der Gottesname Jhvh elohe zebaoth.[2] Die Erinnerung dass er erst etwa in der Königszeit aufgekommen sei, ist in seiner Benutzung deutlich zu spüren. Da nun das weitaus bedeutendste Material, um seine Bedeutung zu erkennen, erst in die folgende Periode fällt, so begnügen wir uns hier sein Vorhandensein zu erwähnen, und verweisen für seine nähere Prüfung auf die Gotteslehre der prophetischen Zeit.

[1]) gen. II, 4b—IV. [2]) יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, ungenauer יְהוָה צְבָאוֹת Jhvh, der Gott der Heerschaaren. Das Wort kommt zuerst vor 1 sam. I, 3. IV, 4. XVII, 45. 2 sam. V, 10. VII, 8. 26. (VI, 18.)

CAPITEL XXII.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

Literatur: **Oehler** Artikel Heiligkeit Gottes (bei Herzog Suppl.-Bd.). **Diestel** die Heiligkeit Gottes (Jahrb. für deutsche Theologie 1859. IV. 1. 1 ff.). Die Idee der Gerechtigkeit im A. T. (a. d. O. V. 2. 176 ff. 1860). **Alb. Ritschl** de ira Dei, Bonn 1859. 8—15. F. Weber vom Zorn Gottes ein biblisch theologischer Versuch 1862. Bartholomaei vom Zorn Gottes (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861. VI. 2). Achelis Versuch die Bedeutung des Wortes קדשׁ aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen (theol. Studien und Kritiken 1847. 1. 187 ff.). J. Matth. Rupprecht über den Begriff der Heiligkeit Gottes (theol. Stud. u. Krit. 1849. 3. 684). Caspari über das Wort קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל vgl. jesajanische Studien (Zeitschrift für luther. Theol. und Kirche 1844. III. S. 92 ff.).

1. Gott der über Zeit, Raum und Welt erhabene (Elohim).

Es stellen sich einer Darlegung der alttestamentlichen Auffassung des göttlichen Wesens, wie es sich in Gottes Eigenschaften entfaltet, vorzüglich in unserm Zeitraum höchst beträchtliche Schwierigkeiten entgegen. Die sinnliche Sprache der ersten biblischen Erzählungen würde, dogmatisch genommen, den Begriff des göttlichen Wesens völlig verdunkeln. Die späteren Abschnitte haben selten Gelegenheit und Veranlassung, in eigentlich lehrhafter Weise über das Wesen Gottes und sein Verhältniss zum aussergöttlichen Sein zu reden. Man ist darauf angewiesen, aus den Erzählungen vom Handeln Gottes und aus den Formen seiner Heilsordnung zu folgern, wie dieser Zeit Gott erschien, — während die prophetische Zeit viel öfter die Folgerungen aus den grossen Grundgedanken des Gottesbegriffes zieht und ausspricht. So ist in diesem Zeitraum noch mehr, als in einer biblischen Theologie schon an sich, darauf zu verzichten, diesen Abschnitt mit einer logischen Folgerichtigkeit der Anordnung und einer Vollständigkeit der Ausführung darzustellen, wie sie sich für die Dogmatik als Forde-

rung ergeben. An mehr unabsichtliche und gelegentliche Aeusserungen gewiesen wird man auch ohne strenges System darstellen müssen.

Gott ist zunächst Elohim, Gottheit, Inhaber der über die Sinnenwelt und ihre Schranken hinausgehobenen Majestäts- und Machtnatur. Diese Vorstellung von Gott, regelrecht und folgerichtig durchgeführt, müsste ihn von den Schranken sinnlicher Existenz in Raum und Zeit frei denken, sowohl in seinem Sein, also ewig und allgegenwärtig, als in seinem Wissen, also allwissend, als in seinem Wollen, also allmächtig. Diese vier Eigenschaften aber werden, wie schon in Capitel XX genügend erklärt ist, in den Erzählungen der heiligen Sage durchaus nicht folgerecht vorausgesetzt, — nicht bloss in Beziehung auf die Ausdrücke, welche der blossen Form der Sprache angehören, sondern auch so, dass Gottes Thätigkeit wirklich durch die dem Sinnenwesen gesetzten Schranken begränzt erscheint. Zwar von einem Anfang oder Ende des göttlichen Seins konnte nicht wohl im Mosaismus auch nur bildlich geredet werden. Und wenn die Zeit, als Veränderung des inneren Lebens, mit Gott in Zusammenhang gebracht wird in seiner „Reue“[1]) über früheres Geschehen, so kann man das immerhin noch als den nothwendigen Ausdruck für inneres Leben, für Rücksicht auf das Leben der Welt, also für jene Unveränderlichkeit ethischer Art nehmen, welche die mechanische Unveränderlichkeit ausschliesst. Aber wenn Gott „im Garten wandelnd“ erscheint, wenn Qaïn vor seinem Antlitz flieht, wenn Gott vom Himmel herabsteigt, mit Abraham wandelt, wenn Jaqob sich verwundert, dass auch in Bethel Gott sei etc.,[2]) so wird offenbar Gott nicht allgegenwärtig gedacht. Und auch später hat die volksthümliche Auffassung die richtige Vorstellung von einer Gnaden- und Offenbarungsgegenwart Gottes, welche jeder an bestimmte Formen gebundenen Frömmigkeit unentbehrlich ist, entschieden sehr oft mit einer wirklichen Räumlichkeit der göttlichen Gegenwart vermengt. Ausserhalb Kanaans sterben, das ist dem David „ein zur Erde fallen des Blutes fern von Gottes Angesicht“, [3]) — und die heilige Lade mit ihren zauberhaften und

[1]) gen. VI, 6. [2]) gen. III, 8. IV, 14. 16. XVIII, 21 ff. XXVIII, 16 f.
[3]) 1 sam. XXVI, 20. (2 reg. V, 17.)

verhängnissvollen Wirkungen wird offenbar vielfach gradezu mit der göttlichen Gegenwart verwechselt.[1])

Damit hängt unzertrennlich zusammen, dass auch Gottes Wissen nicht unbegrenzt, seine Macht nicht schrankenlos erscheint. Die Frage Gottes an Adam freilich kann man auch als blosse Gewissensfrage fassen, und das Erinnern Gottes durch die Festklänge schliesst so wenig wie das Gebet Allwissenheit aus;[2]) — aber dass Gott sich von der Wahrheit eines Gerüchtes persönlich überzeugen muss[3]) stimmt nicht mit Allwissenheit, — dass er vor der Menschen einmüthigem Arbeiten, vor ihrem neuerworbenen Wissen besorgt ist,[4]) — nicht mit Allmacht zusammen. Dass alle diese Unvollkommenheiten für die Religion des Alten Testamentes Nichts beweisen, nur aus der Sprachweise der betreffenden Abschnitte und der Sinnlichkeit des Volksausdruckes zu erklären sind, ist schon Capitel XX genügend gezeigt. Auch hier wie überall wird sich zeigen, dass je aufrichtiger man die wirkliche Art der alttestamentlichen Bücher anerkennt, je weniger man aus Sage Geschichte, aus Volkssprüchen offenbarte Wahrheiten machen will, desto mehr die wirklichen Anstösse schwinden; grade für solche Punkte ist die sogenannte Apologetik ein zweischneidiges Schwert, welches leicht den eignen Träger verwundet.

Die alttestamentliche Religion denkt von Anfang an Gott ewig, allgegenwärtig, allwissend, allmächtig. Gott ist ewig; denn die Zeit selbst, der erste Tag, wird ja in seinem Werke gesetzt; — es heisst gar nicht „im Anfang war Gott, — sondern „im Anfang wo Gott schuf", — Gott selbst also ist die selbstverständliche Voraussetzung jedes Anfangs, welchen geschaffnes Sein denken kann.[5]) Er schwört bei seinem Leben, als bei dem letzten gewissesten, in sich unbedingten.[6]) Er heisst „der lebendige Gott", also der, dessen Leben in sich selbst ruht, keiner früheren Ursache bedarf.[7]) Er ist, wie das dann die spätere Erklärung des Gottesnamens Jhvh bei C so schön sagt, der welcher sein wird der er sein wird, — also nach Zukunft und Vergangenheit hin schlechthin nur in sich ruhend, ewig in des Wortes höchstem Sinn, — aus sich selbst.[8])

[1]) 1 sam. IV, 3—22. V, 3—VI, 19. [2]) gen. III, 9. num. X, 9. [3]) gen. XI, 5. XVIII, 21. [4]) gen. III, 22. XI, 7. [5]) gen. I, 1. 5. [6]) num. XIV, 21. 28. [7]) jos. III, 10. (1 sam. XVII, 26. 36.) [8]) ex. III, 14.

Gott ist der allgegenwärtige. Denn der welcher mit seinem Geiste das werdende Weltall umschloss,[1]) mit seinem lebenzeugenden Worte die Unermesslichkeit der Räume durchdrang,[2]) ist ja in seinem Wirken nicht durch den Raum bedingt, — bedingt selbst alle Räume des Raums. Der zu welchem Gebet und Opfer überall empordringt,[3]) muss ja durch den Raum unbeschränkt gedacht werden. Freilich ist Gott durchaus nicht in pantheistischer Weise allgegenwärtig gedacht; die Anthropomorphismen selbst beweisen das, wie Baumgarten-Crusius richtig bemerkt. Aber er ist im religiösen Sinne allgegenwärtig gedacht, d. h. mit seiner Wirkung überall gleichmässig nahe, durch den Raum nicht beschränkt, — wie denn auch seine Boten, d. h. die Träger seiner Offenbarungswirkung, überall vorhanden und gegenwärtig sind, in der Wüste und in fernen fremden Ländern, wo ihre Gegenwart erfordert wird.

Zwar strebt die lebendige Frömmigkeit Gott mit dem Gedanken festzuhalten, zu umfassen. So thront er im Himmel, in seinem heiligen Palast;[4]) das fromm erhobene Auge blickt dort zu ihm empor, wie die Frömmigkeit aller Zeiten unwillkührlich thun wird. Und ebenso strebt die Frömmigkeit seine Heilsgegenwart festzuhalten, ihn in den Heiligthümern sinnbildlich festzuhalten. Da wohnt dann Gott in seiner heiligen Hütte,[5]) erhört Gebet von seinem Kerubenthron,[6]) und später von seinem heiligen Berge.[7]) Aber das soll ihn nicht wirklich seiner Wirkung nach beschränken. Bei dem Bundesschwur auf einsamer Ebene ist er gegenwärtig gedacht,[8]) — und wenn es auch erst die spätere Zeit ausspricht, es ist gewiss im Geiste des Mosaismus, welcher jedes Bild Gottes verwirft, wenn der deuteronomische Erzähler den grossen Tempelgründer sprechen lässt „Himmel und Erde können Dich nicht fassen, — wie sollte es denn dieses Haus das ich bereitet"?[9])

Gott ist allwissend. Er sieht Alles, wie ja in Allem sein Leben ist und seines Geistes Hauch.[10]) Er kennt die Zukunft, schliesst sie in Träumen und Gesichten auf;[11]) — er weiss

[1]) gen. I, 2. [2]) gen. I, 3. 6. 11. 14 etc. [3]) Z. B. gen. XXIV, 12 ff. VIII, 20 ff. ex. XX, 14 etc. [4]) ψ XI, 4. XVIII, 7. II, 4. [5]) ex. XXV, 8. XXIX, 43 ff. cf. Cap. XVI. [6]) num. VII, 89. cf. ex. XXV, 22. [7]) ψ III, 5. [8]) gen. XXXI, 50. [9]) 1 reg. VIII, 27 ff. [10]) gen. I, 2 ff. [11]) Cap. XIII.

dass Moses zum Retter Israels taugt, dass Pharao sich verstocken wird gegen Gottes Offenbarung, dass Könige aus Abrahams Samen kommen werden u. s. w.[1]) Er kennt die verborgenste Gegenwart, wohin kein Menschenauge dringt. Ist er doch der Herzen- und Nierenprüfende,[2]) der wie Abgrund und Todtenreich so auch das Herz des Menschen kennt,[3]) der die Gedanken, gute und böse, wohl weiss,[4]) die verborgensten Thaten weiss und erwägt,[5]) der Gebete hört und erhört.[6]) Kurz vor seinem Auge liegt Zukunft, wie Vergangenheit und Gegenwart, Innres wie äusserlich Geschehendes, Verborgenes wie was vor Zeugen geschah. Doch wird das durchaus nicht abstrakt gedacht, als ob Gott keines Mittels zum Wissen bedürfte, sondern konkret „seine Augen schauen Alles".

Gott ist allmächtig, d. h. keine Macht ist im Himmel und auf Erden, die ihn hindern könnte, seinen Rathschluss auszuführen. So rief sein Wort die Welt hervor, dass sie gut ward,[7]) also seinem Willen entsprach. So ist er der Gott der Wunder, — der das Vorhandene nach seinem Willen bewegen, Neues nach seinem Befehle hervorrufen kann.[8]) Die grosse Fluth, der Untergang Sodoms und der Korachiten, die Besiegungen Aegyptens und Kanaans predigen den grossen Gott, in dessen Hand Natur und Menschenherz stehen,[9]) den Kriegsmann, der Wagen und Ross in das Meer werfen kann,[10]) der lebendig macht und tödtet, zur Hölle hinabsteigen lässt und heraufführt,[11]) dessen eigenstes Wesen es ist, Hohes niedrig, Niedriges hoch zu machen.[12]) Seine Macht preist die Natur, wenn Sonne und Sterne auf sein Wort ihre Bahn gehen, wenn seine Stimme, der Donnerhall, Alles in staunendem Beben verstummen lässt.[13]) Er ist es der allein Leben giebt und Leben versagen kann;[14]) seine Hand ist nicht zu kurz zu helfen;[15]) — der den Mund schuf, er kann auch reden machen.[16]) Das Vertrauen auf diese göttliche Allmacht ist besonders

[1]) gen. XV, 13 ff. XVII, 6. ex. III, 2 ff. 19. IV, 14. VII, 3 ff. XI, 1 ff. etc. [2]) ψ VII, 10. XI, 4. [3]) prov. XV, 3. 11. XVI, 1. 2. cf. XVII, 3. XX, 2. [4]) gen. VI, 7. 9. 13. VII, 2. XVII, 1 ff. 2 sam. VII, 20. cf. gen. III, 11. IV, 6 f. [5]) Z. B. gen. XVIII, 15. vgl. 1 sam. II, 3. [6]) Z. B. gen. XXIV, 12 ff. [7]) Zusammenfassend gen. I, 31. [8]) Vgl. Cap. XXIII. [9]) gen. VI, 5 ff. XVIII. XIX. num. XVI. ex. VII—XV. jos. I ff. [10]) ex. XV, 1. 3. [11]) 1 sam. II, 6. [12]) 1 sam. II, 4 ff. [13]) ψ XIX A. XXIX. cf. VIII. [14]) gen. XXX, 2. (cf. 2 reg. V, 7.) [15]) num. XI, 23. [16]) ex. IV, 11. cf. prov. XX, 12.

schön ausgedrückt in Davids heldenmüthiger Sicherheit,[1] — aber überall in Israels Siegesgewissheit, „jene von Wagen, diese von Rossen, wir vom Namen unsres Gottes rühmen“.[2] Ja auch in den Gottesnamen, in dem „starken Gott“ der Väterzeit, in dem Namen El selbst, in dem dichterischen Worte „der Starke“, der Schöpfer Himmels und der Erde klingt dieser Glaube an Gottes Allmacht durch.[3]

2. Gott der heilige (Jhvh).

Sobald wir über den blossen Begriff der Gottheit hinaus kommen und nach einem Ausdrucke fragen, der den Inhalt des Lebens dieses Gottes Israels bezeichnet, so tritt uns als eigenthümlichster und recht eigentlich diesen Gott auszeichnender Begriff der der Heiligkeit entgegen,[4] — in der That, wie Ritschl sagt, nicht ein Attribut neben andern Attributen, sondern eine Gesammtbezeichnung des wahren allmächtigen Gottes als des Bundesgottes in Israel. Während man früher in der Heiligkeit die Wahrung des göttlichen Wesens gegen das Böse und das Gott Verunehrende, also die sittliche Erhabenheit sah, ist in der neueren Zeit durch eine Reihe von trefflichen Einzeluntersuchungen die Ansicht geltend geworden, dass das hebräische Wort qadosch und die alttestamentliche Anwendung dieses Wortes auf Gott sich nicht mit dem obenangedeuteten Begriffe decken, der natürlich für die Dogmatik schon nach seiner kirchlichen Anwendung sehr gutes Recht hat. Nach Ritschl und Diestel, sowie nach Achelis soll Gottes Heiligkeit seine unmittelbare Offenbarungsverbindung mit Israel bezeichnen, ein „Eigenthumsverhältniss“, also weniger eine Schranke göttlicher Unnahbarkeit als grade eine Mittheilung Gottes, — als des liebenden Bundesgottes und natürlich auch als des die Verletzung des Bundes heimsuchenden und strafenden. Einseitig ist das übertrieben bei Menken „durch die Heiligkeit wird nicht nur und nicht

[1]) 1 sam. XIV, 6. XVII, 37. 45. 47. [2]) ψ XX, 8. [3]) אֵל שַׁדַּי, אֵל, אַבִּיר etc. (cf. כֹּחַ, עֹז, חָזָק und andre von Gott gebrauchte Ausdrücke.) [4]) קָדוֹשׁ, davon קָדֵשׁ, נִקְדַּשׁ, הִתְקַדֵּשׁ. Sprachlich hängt es vielleicht mit חדשׁ, חֹדֶשׁ zusammen, bezeichnet das abgegrenzte, rein gemachte (מִקְדָּשׁ).

so sehr die ganze unerreichbare Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes ausgedrückt, worin er über alle Vortrefflichkeit aller Geschöpfe unendlich erhaben ist, sondern vielmehr Gottes herablassende Gnade, Gottes sich selbst erniedrigende Demuth, die Selbsterniedrigung Gottes in Liebe."

Das wirkliche Verhältniss scheint mir folgendes. Das Wort heilig kommt im Mosaismus weitaus häufiger von dem Volke, seinen Gebräuchen, seinen gottesdienstlichen Einrichtungen vor, als von Gott; — ja auch in den späteren Büchern ist dies das stehende Verhältniss. Und da liegt die Sache ganz klar. Heilig ist ein Mensch, ein Volk, ein Geräth durchaus nicht nach seinem eignen Inhalt, sondern sofern diese Dinge Gott zugeeignet, — aus dem profanen Gebrauche entnommen, sacra, sind. Zwar eignen sich einige Dinge dazu an sich eher als andre, nämlich die an sich vollkommenen und ehrwürdigen (reinen) — aber heilig sind sie doch nur als Gott zugewiesen. Hier hat also Diestel völlig Recht, wenn er sagt „Heiligkeit ist kein Stoffbegriff, sondern ein Verhältnissbegriff". Israel ist ein heiliges Volk, weil es „Volk des Eigenthums" ist.[1]) Und wenn nun aus diesem Eigenthumsverhältniss sich ein Inhalt entwickeln muss, wenn es sich fragt, was Israel sein soll, weil es heilig ist, was das denn nun dem Inhalt nach bedeutet, — so ergiebt sich eben so einfach „Heiligkeit ist sinnliche und sittliche Enthaltung von Allem, was dem Bundesverhältnisse widerspricht, was einem diesem Gott geweihten Volke nicht geziemt." Auch hier genügt völlig der Begriff des Eigenthumsverhältnisses, wie er seine natürliche Ergänzung in dem sittlichen Gottesbegriffe hat.

Wenn nun das Wort auf Gott angewendet wird, so ergiebt sich zunächst, dass der Ausdruck Qedosch Jisrael,[2]) den die spätere Zeit von Gott zu gebrauchen liebt,[3]) durchaus noch in diesen Zusammenhang fällt. Gott ist der Israel zugeeignete, sein Bundesgott und Offenbarungsgott, sein Eigenthum, der „Gott Israels". Ja auch das mag noch zugegeben werden, dass wo der blosse Ausdruck „der Heilige" vorkommt,[4]) er keine weitergehende Be-

[1]) ex. XIX, 6. cf. 5. [2]) קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל [3]) Vorzüglich im B. Jesaja z. B. X, 20. XII, 6. XXXVII, 23. XLI, 14. XLIII, 3. LX, 14. [4]) 1 sam. II, 2. (das spätere קְדֹשִׁים hos. XII, 1. prov. IX, 10 etc.) cf. jes. XL, 25. hiob VI, 10. ψ XXII, 4. hab. III, 3.

deutung zu haben braucht, wie er ja auch mit dem Worte „der Fels“ abwechselt. [1]) Aber hier kommen wir an die Grenze des Rechtes jener Deutung. Wenn es heisst, Gott ist **heilig**, und wenn darauf die Forderung gebaut wird, das Volk soll auch heilig sein, und zwar in jenem **inhaltlichen** Sinne des Wortes, der oben besprochen ist, [2]) so kann das doch nicht heissen „ihr sollt mein sein, denn ich bin Euer“; — dabei bliebe ja alles daran Geknüpfte unbegründet. Es muss doch ein Inhaltliches zu Grunde liegend gedacht werden, und das kann bei Gott nicht, wie bei dem Volke aus dem **Verhältnisse** Gottes zu Israel abgeleitet werden, sondern muss etwas schlechthin Selbstständiges sein. Und was es sei, darüber kann man nach dem Gegebenen nicht zweifeln. Heilig ist Gott als der schlechthin für sich selbst ausgesonderte, dessen Leben und Wesen, jeder Verletzung entzogen, in ihm selbst ruht. Also muss man, wie auch Diestel sieht, zu dem Begriff des „absoluten Lebens“, — oder wie Oehler, Lutz, Rupprecht u. A. es ausdrücken zu dem der Selbstbewahrung, Unvergleichlichkeit, Majestät wieder hindurchdringen. So ist der Begriff der Heiligkeit folgender: Gott ist im schlechthinnigen Sinne heilig, als der dessen Leben und Sein jeder Verunehrung entzogen in ihm selbst ruht; — er ist für Israel heilig, als der Bundesgott, der mit diesem Volke in Verbindung trat. Was auf Erden „heilig“ ist, das ist es nur weil es diesem Bundesgott zugeeignet ist, und es muss heilig sein, d. h. der Lebensvollkommenheit dieses „Heiligen“ durch Entziehung von allem Profanen, Widerwärtigen, Lebenmindernden entsprechen.

Nur wenn man die ganze Fülle dieses Begriffes anerkennt, erklären sich die verschiedenen mit dem Worte qadosch zusammenhängenden Anwendungen. „Heiligen“ heisst, auf Geschöpfe angewendet, sie in ein Eigenthumsverhältniss zu Gott stellen, oder in weiterem Sinne zur Berührung mit Gott weihen, rüsten. [3]) Ein „Heiligthum“ ist die zu Gottes Gebrauch gesonderte Stätte oder das seinem Gebrauch geweihte Geräth. [4]) „Gott heiligt sich“, das heisst er bewahrt die ihm eignende schlechthinnige Vollkommenheit gegenüber der Welt. So heiligt er sich in Israel, indem er gegenüber der

[1]) Gerade 1 sam. II, 2. [2]) lev. XI, 45. XIX, 2. XX, 7. 26. XXI, 8.
[3]) Z. B. ex. XIII, 1. cf. XIX, 10. Dieselbe Bedeutung im Niphal und Hitpaël. [4]) Z. B. ex. XXV, 8. XXVIII, 36. lev. VI, 20. (קֹדֶשׁ לְ)

Heidenwelt in diesem Volke seine Majestät und Güte zeigt, — so dass seine Heiligkeit Trost und Hoffnung des Volkes ist.[1] Aber er heiligt sich auch in Israel, indem er eine dort ihm widerfahrende Verletzung seiner Bundesmajestät ahndet und rächt, — so dass seine Heiligkeit Grund zur Furcht und heiligen Scheu ist.[2]) Wenn nach dem Propheten die Seraphim singen „heilig, heilig, heilig ist Gott", so sprechen nach dem alten Psalm die Göttersöhne im himmlischen Palast „Herrlichkeit".[3]) — Heilig und herrlich, sich heiligen und sich verherrlichen können fast ganz zusammenfallen, weil in beiden die Majestät des sich offenbarenden Gottes festgehalten und bewahrt wird gegenüber der Welt. Hier ist dann Oettingers Spruch nicht ohne Recht „Heiligkeit ist die verborgene (?) Herrlichkeit, Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit." Darum ist Alles, worin Gott sich offenbart „heilig", darf nicht entweiht werden, — sein Name, sein Geist, sein Palast, sein Arm etc.[4]) So entfaltet sich in der göttlichen Heiligkeit der Begriff des Israel zugewendeten, in ihm sich offenbarenden schlechthin vollkommenen und unvergleichlichen Gottes.

3. Das sittliche Wesen Gottes.

Dieser Gott Israels nun wird im Mosaismus als ein **sittliches Wesen** gedacht. Das Wort sittlich, dogmatisch auf Gott nicht anwendbar, ist hier absichtlich gebraucht, weil die innre Bestimmtheit des Lebens Gottes durchaus in der Weise menschlicher Vortrefflichkeit geschildert ist. Das was eines vollkommnen Menschen Gesinnung und Handeln sein würde, das wird von Gott ausgesagt. Denn nur so kann menschliche Anschauung ein Bild von Gott empfangen, an welchem wahre Frömmigkeit sich entzünden kann. Auch hier aber ist mehr auf das was von Gott **erzählt** wird zu achten, als auf das was lehrhaft von ihm ausgesagt wird.

Die erste Eigenschaft sittlicher Vollkommenheit ist die **Gerechtigkeit**,[5]) diejenige Bestimmtheit, wonach ohne Eigennutz,

[1]) So später hos. XI, 9. hab. I, 12, vorz. ezech. XXXVIII, 16. 23. XXXVI, 23. [2]) 1 sam. VI, 20. lev. X, 3. (jos. XXIV, 19.) [3]) jes. VI, 3. cf. ψ XXIX, 9. (ezech. XXXVI, 23, sich gross machen.) [4]) Z. B. ψ LI, 13. jes. LXIII, 10 f. — ψ XI, 4. — ψ CXI, 9. lev. XX, 3. — jes. LII, 10 etc.

[5]) צַדִּיק צְדָקָה (von der Gradheit der Bewegung).

Parteilichkeit und Furcht der Maassstab vollkommen sittlichen Handelns an die Erscheinungen gelegt, und diesem Maassstabe entsprochen wird. Das Wort „gerecht", überhaupt selten in den älteren Schriften von Gott gebraucht, bezeichnet ursprünglich das der sittlichen Idee, wie sie einmal gilt, entsprechende Verhalten[1]), ja auch im einzelnen Falle das „Recht haben" im Gegensatze gegen das Unrecht.[2]) Wie es sich für die menschliche Heilsstellung Gott gegenüber bedeutungsvoll entwickelt, ist an dieser Stelle nicht zu fragen. Von Gott ist es, wie Diestel gut gezeigt hat, durchaus nicht vorwiegend oder auch nur überhaupt deutlich von der Strafgerechtigkeit gebraucht. Dass Gott richtet, vernichtet und straft, ruht theils im Wesen des göttlichen Zornes, theils seiner Macht und Königsherrlichkeit. Wenn wir uns also zunächst an das Wort halten, so ist Gott gerecht als der, welcher sowohl in seinem Richten[3]) als in seiner Weltordnung[4]) schlechthin nur den Maassstab wahrer sittlicher Vollkommenheit anlegt und hervortreten lässt.

Viel weiter aber führt uns die Geschichte. Von der Sintfluth bis zum Untergange Kanaans erweist Gott sich als den, welcher die sittliche Idee nicht ungestraft verletzen lässt, welcher den Maassstab seines offenbarten Willens wo derselbe nicht von innen heraus verwirklicht wird, mit seiner Allmacht als Richter verwirklicht. So ist er der „Bluträcher",[5]) der nicht ungestraft und unschuldig sein lässt.[6]) Und ebenso ist Gott in seiner Offenbarung der Quell der Sittlichkeit für die Menschheit; weil Er Israels Gott ist, soll es das Recht nicht beugen und verletzen.[7]) In den Zehngeboten stellt er die grossen Marksteine der Gerechtigkeit gegen den Nächsten für alle Zeiten in Israel fest.[8]) — Sein Verfahren muss, weil er Gott ist, schlechthin gerecht sein. Er kann nicht Unschuldige mit Schuldigen vertilgen, weil er der Weltrichter, also die letzte Quelle alles Rechts und aller Sittlichkeit ist.[9]) So ist es denn seine Gerechtigkeit, auf welche sich den Frevlern gegenüber die Frommen mit aller Zuversicht verlassen

1) Z. B. gen. VI, 9. 2) Z. B. gen. XXXVIII, 26. (Gegensatz רָשָׁע) צַדִּיק 3) ψ VII, 10. 18. (v. 12 ist wohl nach v. 9 zu übersetzen „dem Gerechten Recht schaffend"). XVII, 2. XI, 7. 4) prov. XV, 25. 29. XVII, 15. 5) gen. XLII, 22. lev. XVIII, 25. 6) ex. XX, 7. XXXIV, 6. num. XIV, 18. 7) lev. XXIV, 22. 8) ex. XX. deut. V. 9) gen. XVIII, 23 ff.

können.[1]) In seinem ganzen Verfahren gegen die Väter zeigt er sich überall tadellos, dem Recht gemäss, seine Ordnungen innehaltend; — Israel fand in ihm kein Unrecht.[2]) — Seine Gerechtigkeit ist es, die das sittliche Ideal herstellt; — darum sind seine Rechtssprüche, wie sie in Thaten ergehen, später gradezu mit Heilsthaten, seine Gerechtigkeitserklärung, die im Erfolg sich vollzieht, gradezu mit Sieg, Heil gleichbedeutend.[3])

Also wenn auch das Wort „gerecht", wie es von Gott vorkommt, nur beschränkteren Sinn hat, so ist doch der uns geläufige Begriff der Gerechtigkeit, d. h. des in Thun, Richten, Strafen, Anordnen festgehaltenen höchsten sittlichen Maassstabes, ohne Zweifel auch in dieser Zeit auf Gott übertragen; — er ist mit dem Gütigen gütig, mit dem Fehllosen fehllos, mit dem Reinen rein, mit dem Verkehrten verkehrt,[4]) d.h. er ist das lebendige Maass der sittlichen Ordnung, — hasst den Frevler.[5]) — Dagegen scheinen nun manche Einzelheiten zu sprechen. So widerspricht die einseitige Bevorzugung der Bundesfreunde, auch wo sie Unrecht haben, dem höheren Begriffe der Gerechtigkeit.[6]) Aber dabei ist die ganze Schreibart der betreffenden Bücher in Betracht zu ziehen, welche ja die besondere Liebe und Fürsorge Gottes seinem Volke gegenüber betonen wollen, — während andrerseits doch stark genug festgehalten wird, dass auch Israel „von dem Lande Gottes ausgespieen werden" könne wie die Kanaᶜniter.[7]) Es ist zu bedenken, dass eben nach der Vorstellung des antiken Rechtes der Bundesgenosse andre Ansprüche hat, als der Fremde. Auch ist nicht zu vergessen, dass List und Unwahrheit gegen Fremde noch nicht als Unrecht angesehen werden, ganz nach dem Sinne der alten Zeit.[8]) — Ebenso scheint es ungerecht, dass Gott Israel ein Land giebt, welches schon im Besitze Andrer ist. Aber dabei ist die Vorstellung, dass die Schuld dieser Landesbewohner voll war,[9]) dass Gott als der Herr aller Erde auch zurücknehmen kann was er gab; — und eine ewige

[1]) Z. B. ψ VII, 9 ff. XVIII, 21 ff. [2]) Z. B. gegen Noach, Abraham, Moses; — hier berühren sich „Treue" und „Gerechtigkeit". [3]) 1 sam. XII, 7. vgl. später im B. Jesaja. [4]) ψ XVIII, 26. [5]) ψ XI, 5. [6]) Z. B. gen. XII, 17. XX, 3 ff. [7]) num. XXXIII, 56. (deut. VIII, 19 f.) [8]) Derartiges ist eben, wie de Wette richtig sagt, nicht aus unreinen Begriffen von Gott, sondern aus einem ungebildet ästhetisch-moralischen Gefühle zu erklären; die Moralität ist nach dem Geiste der Zeit und Theokratie zu beurtheilen; cf. Lutz S. 93 ff. [9]) gen. XV, 16.

Wahrheit ist es ja, „dass ein immer tiefer in Spaltungen und sittliche Verkehrtheit versinkendes Volk ... vor einem andern Volke erliegen muss, in welchem eine einmüthige Kraft eines göttlichen Mächten vertrauenden und so höher strebenden Lebens eben aufgeht“ (Ewald).[1] — Endlich ist seit alten Zeiten die Entwendung der ägyptischen Gefässe gegen die Reinheit der alttestamentlichen Idee von Gottes Gerechtigkeit angeführt.[2] Aber auch wenn man die eigentlich allegorische Auffassung der Stelle verwirft, nach welcher „die höhere Religion“ „ein Palladium“ (wie einst Labans Teraphim durch Rahel), den Aegyptern durch das Gottesvolk entrissen wird,[3] — so ist hier nach dem Sinne der Erzählung selbst auf folgende Punkte aufmerksam zu machen. 1) Das Gewicht fällt darauf, dass Gott in seiner Lenkung der Weltgeschicke es so fügt, dass Israel aus dem Lande ungerechter Frohnarbeit nicht ohne einen Arbeitslohn entlassen wird, also auf Gottes Gerechtigkeit, die mit seiner Bundesliebe hier eins ist. 2) Der Vorgang, als unmittelbar sittlicher gefasst, beschränkt sich auf eine einfache Entlehnung, welche zur Wegnahme erst durch den Friedensbruch der Aegypter wird; freilich ist dies dann wie alles zu Israels Glück Geschehene in Gottes Willen und Rathschluss eingeschlossen. 3) Auch hier ist der Maassstab angelegt, dass List wie Muth den Mann dem Feinde gegenüber ehre.

Mit Gottes Gerechtigkeit hängen am nächsten zusammen die Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit,[4] wie sie den Grundzug menschlicher Redlichkeit bilden. Gott ist das letzte Gewisseste, zeigt sich so indem er bei sich selbst schwört.[5] Er hat sein Wort, welches er den Vätern verpfändet, in allen seinen Schickungen eingelöst, das Land der Verheissung gegeben und Könige erweckt wie er sie versprach;[6] er giebt dem Abraham gegen Hoffnung, wie er verspricht, den Erben von der Sarah.[7] Er führt wie er verheissen das Volk durch Moses mit Wundern und starker Hand nach Kanaan.[8] Und wenn es auch heisst „ihn gereut“, so ist das nur der naive Ausdruck grade für seine Zuverlässig-

[1]) Vgl. auch Br. Bauer II. 9. [2]) ex. III, 22 ff. [3]) Vgl. Ewald a. a. O. II, 87. Schröring (Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche II. 1850. S. 284 ff.). [4]) אָמֵן . נֶאֱמָן . אֱמוּנָה festigen (cf. הֶאֱמִין) und אֱמֶת [5]) gen. XXII, 16 etc. [6]) Cf. gen. XII. XV. XVII. [7]) gen. XVIII, 9 ff. [8]) Cf. ex. III, 6 ff. VI, 2 ff.

keit, welche dem Veränderten gegenüber innerlich wahr, also äusserlich verändert ist.[1] — Er ist wahrhaft;[2] was er sagt ist wirklich sein Wille, seine Meinung; darauf ruht ja Gesetz und Prophetie — ruht Israels ganze Heilsstellung.

Mit der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit zusammen bildet die „Güte" den Grundzug sittlicher Vollkommenheit im Menschen.[3] So ist „Güte" auch eine Grundeigenschaft Gottes. Sie ist nicht etwa der Gegensatz gegen seine Gerechtigkeit; vielmehr sind beide unzertrennlich. Der wäre kein „gerechter Mann", der nicht auch wohlwollend wäre, bereit zu nützen und zu helfen, und wenn nöthig auch verzeihbare Fehler zu entschuldigen. Zwar diese Liebe, — dem Schwachen gegenüber „Mitleid",[4] — ruht bei Gott schlechthin in seiner Freiheit; „er erbarmt sich wessen er will",[5] — und im letzten Grunde ist ja seine Ehre das höchste Ziel, „er schafft Alles um seinetwillen".[6] Aber sein Wesen ist eben das gütige. Die Welt, die er schuf, ist nicht gleichgültig für ihn; sie ist sehr gut vor seinem Auge; er segnet ihre Wesen und giebt ihnen Nahrung, Lebensfreude, Lebensvermehrung.[7] Und die Herrlichkeit der Welt und ihre Schönheit predigen von seiner Güte; — vor Allem aber muss des Menschen Anblick, der zu der höchsten Stufe geschaffnen Seins erhoben, zum Bilde Gottes geworden ist, an Gottes Güte erinnern; selbst der Kinder unmündiges Lallen muss eine Macht werden, Spötter und Ungläubige von ihrer Thorheit zu überzeugen.[8])

In besonderer Weise aber hat Israel diese Güte erfahren; der Bund mit den Vätern und mit Moses ist ein Werk des Erbarmens und der Liebe,[9] eine Adoption, worin das Verhältniss des Kindes zum Vater hergestellt wird.[10] Und so erfährt Israel auf Grund dieser Erwählung eine besondere Bundes-

[1]) Cf. Cap. XX. (ex. XXXII, 14.) gen. VI, 6. [2]) 2 sam. VII, 28; (seine Worte rein ψ XII, 7); er hasst Falschheit prov. XV, 28. cf. ex. XXXIV, 6. gen. XXXII, 11. [3]) חֶסֶד וֶאֱמֶת kommen meistens als Zusammenfassung der Sittlichkeit vor. Zu dem Ausdruck חֶסֶד cf. gen. XL, 14. 2 sam. IX, 3. ex. XX, 6. [4]) רַחֲמִים (Adjectiva חָסִיד und רַחוּם) (2 sam. XXIV, 14. ex. XXXIV, 6.) Zu dem Ausdruck cf. gen. XLIII, 14. 30. cf. חֶמְלַת ה׳ gen. XIX, 16. [5]) ex. XXXIII, 19. [6]) prov. XVI, 4. [7]) gen. I, 4, 10. 13. 21. 22. 25. 28. 31. [8]) ψ XIX, 1 ff. cf. ψ VIII, 3 ff. gen. I, 26 ff. [9]) ex. III, 7. jud. III, 9. X, 10 ff. etc. [10]) ex. IV, 22. 23, sonst in der folgenden Periode.

liebe die allerdings als solche einseitig sein muss. Diese Erfahrung tritt am stärksten hervor. In ihr weiss Israel, dass Gott „die Völker Israels liebt", — wenn auch das Wort „Liebe" als Bezeichnung des Grundwesens Gottes hier noch nicht vorkommt, — und auch später noch partikularistisch gebraucht wird.[1]) Israel weiss, dass Gott tausend Generationen hindurch wohlthut, nur vier Generationen hindurch zürnt, also dass die Güte das Ueberwiegende in ihm ist,[2]) — dass „viel Güte" bei ihm ist,[3]) und Mitleid, an welches der Mensch sich halten kann.[4]) Ruht doch das Gebot der Güte und des Mitleids an Israel auf dem einfachen Satz „ich bin Gott", — also darauf, dass der Gott dieses Volkes selbst gütig sich erweist, sich vor Allem gütig und mitleidig gegen Israel erwiesen hat.[5]) Diese Güte und dieses Mitleid, welche Israels ganze Geschichte predigt, bilden den wichtigsten Zug in dem sittlichen Gottesbilde. Der ächte Israelit muss mit Jaqob bekennen „zu geringe bin ich aller Gütigkeit und Zuverlässigkeit, die du an mir gethan".[6])

Aus dieser seiner Güte folgt, dass Gott auch das höchste Gut ist, die Quelle aller Seligkeit für den Frommen ψ XVI, 2.

Als letzter Zug in dem Bilde vollkommner Sittlichkeit erscheint die Weisheit. Zwar so weit sie bloss mit dem vollkommnen Wissen zusammenhängt, ist sie in dieser Zeit noch nicht besonders aus dem allgemeinen Begriffe der Allwissenheit ausgesondert. Sofern sie aber die auf Güte, Wahrhaftigkeit und Vernunft ruhende Vollkommenheit des Handelns ist, wird sie in dieser Zeit, ohne dass ihr Name besonders erwähnt wäre, in den Aussagen gelehrt, dass Gottes Werk „sehr gut" ist,[7]) dass sein Geist Weisheit und Kunst giebt wie Heldenkraft und Prophetenbegeisterung.[8]) Vor Allem aber predigt Israels Gesetz diese Weisheit, dieses Gesetz von Weisheit ohne Gleichen.[9])

[1]) אָהַב von Gott im Gegensatze zu שָׂנֵא, doch nur in dem Sinne der Bevorzugung, wie von zwei Weibern die eine geliebt, die andere gehasst heisst gen. XXIX, 31. (mal. I, 2.) [2]) ex. XX, 5 f. [3]) num. XIV, 18. ex. XV, 13. (ψ VI, 5. XIII, 5.) [4]) 2 sam. XXIV, 14 „Ihn gereut des Uebels" jud. II, 18. Am stärksten „Deine Demuth" (עֲנָוָה) macht mich gross ψ XVIII, 36 (doch ist hier wahrscheinlich der Text unrichtig). [5]) ex. XXII, 20 ff. lev. XIX, 9. 10. 14. 18. XXIII, 22. [6]) gen. XXXII, 11. cf. XXIV, 12. 27. ex. XXXIV, 6. [7]) gen. 1, 31. cf. ψ XIX, 1—8.
[8]) ex. XXVIII, 3. XXXI, 3. XXXV, 31 etc. cf. 1 sam. X, 6. 9. 11.
[9]) Wie das später deut. IV, 8 ausspricht.

4. Gott seinem Gegensatze gegenüber.

Wenn so in Gott der Inbegriff sittlicher Vollkommenheit gedacht wird, so ist noch von besonderer Wichtigkeit für die Menschheit, als eine der Sünde unterworfne, wie Gott sich zu dieser menschlichen Sünde stellt, — und da das Verhältniss zu der menschlichen Sünde im Allgemeinen schon in dem Worte „er hasst die Sünde" ausgedrückt[1]) und durch den Gedanken der Strafgerechtigkeit näher bestimmt ist, so handelt es sich vorwiegend um Gottes Verhältniss zu Israels Sünden. Da liegt nun zunächst schon in dem Wesen göttlicher Güte und Barmherzigkeit, dass er auch der Sünde gegenüber, soweit es möglich ist, noch seine Milde festhält. Er ist der langmüthige.[2]) Auch durch den Bundesbruch hindurch giebt er sein Volk noch nicht auf; er trägt es mit Geduld durch alle Sünden der Richterzeit; kurz auch durch die Sünde lässt er seinen weisen Rathschluss der Liebe nicht zu nichte machen, giebt Raum zur Besserung.

Vor Allem aber, wo der Sünder umkehren möchte, da will Gott ihn aufnehmen, wenn der Bund noch nicht zerrissen ist; er ist der gnädige, vergebende.[3]) Er kann „die Schuld vorübergehen", [4]) des Uebels sich gereuen lassen.[5]) Zum Zeugniss dafür sind ja die Gnadenstätten aufgerichtet, wo der reuige Sünder Gnade finden kann, wo das Gnadenmittel des Blutes, von Gott selbst geschenkt, dem Sünder zu Gebote steht.

Aber an sich freilich ist dem Bösen, als einer Antastung der göttlichen Heiligkeit, als einer Bundesverletzung, Gottes Zorn und heiliger Eifer zugewandt.[6]) Zweifellos ist in diesen Worten vielfach der Begriff menschlicher Leidenschaft mit ausgedrückt. Vor einem „dunklen Götterzorn" zittert auch das hebräische Alterthum.[7]) Und wenn von dem Zornhauch der göttlichen Nase geredet wird, von Gott der sein Schwert wetzt, den

[1]) ψ XI, 5. [2]) אֶרֶךְ אַפַּיִם ex. XXXIV, 6. num. XIV, 18. 2 sam. XIV, 14. [3]) חַנּוּן. חֵן ex. XXII, 26. XXXIII, 19. XXXIV, 6. [4]) 2 sam. XXIV, 10. נָשָׂא עָוֹן ex. XXXIV, 7. num. XIV, 18. [5]) 2 sam. XXIV, 16. [6]) אַף. חָרוֹן. עֶבְרָה. חֵמָה. זַעַם. — קִנְאָה. קַנָּא. אֵל קַנּוֹא) jos. XXIV, 19.) gen. VI, 6. num. XII, 9. ex. XXXII, 10 ff. jos. VII, 26. — ex. XX, 5. XXXIV, 14. num. XXV, 11. (תּוֹעֵבָה prov. XII, 22. XV, 8. 26. XVI, 5. XXI, 27.) cf. num. XXXV, 33 f. [7]) lev. X, 6. num. I, 53. XVIII, 5. cf. ex. XII, 13. XXX, 12. num. VIII, 19.

ganzen Tag zürnt,[1]) so sind das dichterische Bilder von dem Zorn des rächenden Kriegers. Der eigentliche Gedanke der alttestamentlichen Religion aber ist, dass eine Verletzung der göttlichen Heiligkeit, sei es durch Bundesuntreue des Volkes, sei es durch Bundesbefeindung von Seiten der Völkerwelt, in Gott eben weil er persönlich und heilig ist, wirklich innre Erregung hervorruft. Hinter dem ersten und zweiten Gebot, — wie Geffken[2]) schön bemerkt, — nicht hinter den andern, steht die Hinweisung auf Gottes Zorn und Eifer; sie will sagen, dass eine Verletzung Gottes und seiner heiligen Stellung zu Israel dieselben wach rufen. Gott fühlt Liebe; — so fühlt er auch mit der Regung der Eifersucht die Verschmähung dieser Liebe. Er ist der heilige, Israels Bundesgott; so entbrennt sein Zorn, wo der Bund bedroht oder gebrochen ist. Aber alle diese Eigenschaften vereinen sich. Dieselbe Stelle welche von Gott sagt, dass er nicht unschuldig sein lasse, sagt auch dass er langmüthig sei; — derselbe Satz der ihn der Väter Sünde am dritten und vierten Geschlecht der Söhne heimsuchen lässt, spricht auch von seiner grossen Güte, und dass er Sünde aufhebe und verzeihe.[3]) Wie in des ächten Menschen Herzen der heilige Eifer für die Ehre des Hauses und den Sieg des Rechtes sich sicher auch mit Mitleid und Gnade gegen bereute Sünde einigt, so sind auch bei Gott Gerechtigkeit und Güte, Gnade und Zorn nicht getrennt.

Die Gesammtheit dieses offenbarten Wesens Gottes, — also einestheils seinem Namen verwandt (ψ VIII, 2. 10), andrentheils Ausdruck seiner Heiligkeit, ist die „Herrlichkeit Gottes".[4]) Zunächst freilich ist unter dem Worte die wirkliche Lichtgegenwart Gottes verstanden, wie sie den Gottbegnadigten in furchtbarer überwältigender Majestät erscheint.[5]) Aber dann ist das Wort doch Bezeichnung der einzigartigen Majestät seines offenbarten Wesens. Diese preisen die Himmel, diese verkündet ein Tag dem andern, eine Nacht der andern, in einer Predigt, welche gehört

[1]) ψ VII, 12 ff. XVIII, 9 ff. Nach diesem Begriff des leidenschaftlichen auf Gnade nicht achtenden Zornes sagt der spätere Psalm ψ VI, 2 „nicht in Deinem Zorne strafe mich und nicht in Deinem Grimme züchtige mich". [2]) Ueber die verschiedenen Eintheilungen des Dekalogs etc. 1838. S. 29. [3]) Die Stellen ex. XX, 5 f. XXXIV, 6 f. num. XIV, 18 alle uralt. [4]) כְּבוֹד יְהוָה
[5]) ex. XXIX, 43. XL, 34 f. num. XIV, 10. 21. (ex. XVI, 7. 10. XXIV, 16.) cf. XXXIII, 20. 23.

wird, soweit die Enden des Himmels reichen. Diese sollen die Göttersöhne jubelnd erheben, — und thuen es indem sie in seinem Palast sprechen: „Herrlichkeit"![1]) Diese erweist Gott an seinen Feinden;[2]) um dieser willen lässt er Israel sein Volk nicht den Heiden zur Beute,[3]) — zeigt dass er der Gott, der König der Herrlichkeit ist.[4]) In diesem Worte liegt Gottes Allgenugsamkeit und Seligkeit mit beschlossen; in ihm wie in einer Lichtglorie ruht das Gesammtbild göttlichen Wesens und göttlicher Eigenschaften.

CAPITEL XXIII.

Gott und Welt.

Literatur: Plank die biblische Lehre von der Schöpfung der Welt (deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben ed. Schneider 1853. 43—44. 49—50.) P. Kleinert zu der alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes (Jahrbücher für deutsche Theologie 1867. 1).

1. Gott Schöpfer.

Jede volksthümliche Betrachtung des Verhältnisses Gottes zu der Welt wird von selbst eintheilen in Aussagen über Gottes Thätigkeit an der werdenden Welt und sein Verhältniss zu der gewordenen Welt. Der gegenwärtig vorliegende Weltzustand wird ja ausserhalb des Gebietes der eigentlichen Wissenschaft niemals als ein beständig werdender in Betracht kommen, sondern als ein ein für allemal gewordener, auf feststehende Ordnungen sicher gegründeter. Und das Werden unsrer jetzigen Welt wird der volksthümlichen Auffassung nie als eine Reihe von Zuständen erscheinen, die irgend welche Verwandtschaft mit unsrer jetzigen Entwicklungszeit haben, sondern als ein Hervorgehen aus dem völlig

[1]) ψ XIX, 1 f. XXIX, 1 ff. 9. [2]) ex. XIV, 18. IX, 16. [3]) num. XIV, 12 ff. [4]) ψ XXIX, 3. XXIV, 7.

entgegengesetzten Zustande einer Nichtwelt. Die älteste Darstellung dieser Dinge bei A ist hier völlig unzweideutig. Indem sie die göttliche Arbeitswoche durch den Ruhetag abschliessen lässt[1]), scheidet sie streng zwischen dem schöpferischen Handeln Gottes und seinen Aeusserungen gegenüber der gewordenen Welt. Bei B fliesst dann freilich das Schöpferthun Gottes unmittelbarer über in die Geschichte der Welt und Menschheit, welche sich unter Gottes Willen und seiner Machtwirkung gemäss dennoch in einer gewissen Selbstständigkeit entfalten.[2])

Die älteste Anschauung von der Schöpfung ist in der Erzählung bei A gegeben, welche das Alte Testament einleitet. Auch sie ergiebt sich bei näherer Prüfung kaum als eine ganz ursprünglich erhaltene. Die bezeichnenden Ausdrücke „und so geschah es; er sahe, dass es gut war; er machte" etc. sind nicht selten im Interesse eines bestimmten Systems von heiligen Zahlen ausgefallen, oder stehen wo sie nicht passen, — wie z. B. das „und es geschah so" I, 30. Aber allerdings ist mir bei dem ganzen Charakter von A, bei seinem Streben, die Ursprünge altheiliger Sitte in den ältesten Zeiten nachzuweisen, bei den Rückbeziehungen auf die Sabbathserzählung in dem Sabbathsgebote, nicht zweifelhaft, dass die Wocheneintheilung mit den sechs Tagewerken und der Sabbathruhe schon A angehört, nicht etwa einer Ueberarbeitung. Philosophische oder gar naturwissenschaftliche Aufschlüsse giebt diese Erzählung gar nicht; sie giebt nur die religiösen Grundgedanken über das Verhältniss Gottes zu der werdenden Welt und ihren Ordnungen. „Wäre der Urheber auch Physiker gewesen, er würde sich dieser seiner Eigenschaft und Kenntniss bei solchen nur religiösen Ideen und Absichten begeben haben" (Baumg.-Crus.). Was etwa von naturwissenschaftlichem und philosophischem Stoffe vorliegt, hat durchaus nur Werth als Ausdruck der zu Zeiten der Entstehung des Stückes in Israel herrschenden Ansichten von diesen Dingen; ja es brauchte an sich dieses Material gar nicht dem Volke Israel eigenthümlich oder auch nur in ihm allgemein geltend gewesen zu sein. So kann in Betreff dieser Dinge nie der geringste Zwiespalt mit irgend einer Wissenschaft entstehen; sie sind als alttestament-

[1]) gen. I, 1—II, 4ᵃ, vorz. II, 1 ff. [2]) gen. II, 4ᵇ. IV, vorz. II, 19—21.

lich bezeugte einfach Stoff für die Erkenntniss der ältesten menschlichen Auffassung von diesen Fragen. Und der in ihnen ausgedrückte religiöse Inhalt ist völlig ebenso frei von jeder Berührung mit wissenschaftlichen Streitpunkten und Veränderungen; denn er umfasst ein Gebiet, an welches, weil es über die Erfahrungswelt schlechthin hinausgeht, keine Wissenschaft einen Anspruch hat.

Der Begriff Gottes ist mit dem des aussergöttlichen Seins zunächst vermittelt durch den Begriff des „Geistes Gottes“.[1]) Das Gott eigenthümliche in ihm selbst ruhende Leben, welches sinnlich als sein Odem dargestellt wird, geht von ihm aus und wird anhauchend der Quell geschaffenen Lebens. Ueber der lebens- und ordnungslosen Masse des Weltstoffs schwebt dieser Geist wie der Vogel über seinem Neste und trägt damit die Keime des Lebens in sie über, wodurch sie später auf Gottes Wort „hervorgehen lassen kann“ was Gott will. — Die zweite Vermittlung bildet Gottes Wort,[2]) sein Befehl; d. h. die innre Gedankenwelt Gottes erhält Ausdruck durch seinen Willen und wird so Möglichkeitsgrund und Ursache aussergöttlichen Lebens. Beide, Gottes Geist und sein Wort, sind als in Gott beschlossene Mächte aufgefasst, — der Geist jedoch in unsrer Erzählung selbstständiger, mehr zu der Vorstellung einer Hypostase hinüberführend.

Ueber die metaphysische Frage nach dem Werden der Welt aus Nichts und nach dem Entstehen des Weltstoffs als der Weltmöglichkeit, giebt unsre Erzählung keinen Aufschluss. Auch wenn die gewöhnliche Uebersetzung richtig wäre, welche in I, 1 als einem selbstständigen Aussagesatze den Bericht über das den sechs Tagewerken vorangehende Hervorrufen des Grundstoffes sieht, so würde dennoch die Frage nicht klar gelöst sein. Denn das Zeitwort, welches für „schaffen“ gebraucht ist, — zunächst überhaupt nur ein Arbeiten an gegebenem Stoffe bezeichnend,[3]) — hat freilich im Sprachgebrauche seine Bedeutung auf die der göttlichen, Neues hervorrufenden, Thätigkeit beschränkt,[4]) aber doch durchaus so,

[1]) רוּחַ יהוה gen. I, 2. cf. deut. XXXII, 11. [2]) Von gen. I, 3 an.

[3]) בָּרָא bedeutet wie בָּנָה ursprünglich spalten, findere (בִּין), dann das Behauen, Bearbeiten eines bestimmten Stoffes. Die Worte בֵּן und בַּר entsprechen sich ebenso und führen beide auf denselben Grundbegriff zurück. (Sonst עָשָׂה, יָצַר, יָסַד, כּוּן, כּוֹנֵן). [4]) ex. XXXIV, 10. num. XVI, 30. ψ LI, 12. (von geistiger Schöpfung jes. XLIII, 1. 15. LXV, 18. ψ CII, 19.)

dass in dieser Gottesthätigkeit ein vorhandener Grundstoff ebensowohl vorliegend gedacht werden kann, als nicht, wie gleich die folgenden Verse zeigen.[1]) Nun aber ist offenbar jene Erklärung eine durchaus unrichtige. Denn abgesehen davon, dass בְּרֵאשִׁית, wie schon die jüdischen Grammatiker gesehen haben, regelrecht nur als Präposition und Conjunction gesetzt sein kann, also an sich schon eine Abhängigkeit des folgenden Satzes beansprucht, kann ja „der Himmel und die Erde“ gar nicht den Grundstoff bezeichnen, weil gleich darauf nur die Erde vorhanden ist und aus ihr erst durch die Schöpfung des Firmaments „Himmel und Erde“ werden. Ueberhaupt ist „Himmel und Erde“ der stehende Ausdruck für die gewordene geordnete Welt und wird grade in Bezug auf die Arbeit der sechs Tage als solche erwähnt;[2]) so kann der Begriff nicht den Ausgangspunkt des göttlichen Handelns bezeichnen, wenn er zugleich sein Ergebniss bezeichnet. Für eine Ueberschrift der sechs Tagewerke aber kann v. 1 nach dem „im Anfange“ und nach v. 2 schlechthin nicht gelten. Sodann ist v. 2 genau der Form eines hebräischen Zustandssatzes entsprechend, wie er als zweites Glied einer Periode einzutreten pflegt,[3]) und der ganze Satz, so aufgefasst, giebt ein genau entsprechendes Gegenbild zu V, 1 ff., also dem zweiten Erzählungsanfang bei A.[4]) Wenn man nun noch dazu nimmt, dass II, 4ª ursprünglich als Ueberschrift vor I, 1 muss gestanden haben und nur aus naheliegenden Formgründen zur Trennung gegen die folgende Erzählung hierher gezogen, also Unterschrift geworden ist, so ist der Satz ganz der bei A gewöhnlichen Satzform entsprechend. So sehen wir uns genöthigt, mit Ewald, Bunsen, Schrader etc. das Perf. בָּרָא in den Infinitiv. constr. בְּרֹא zu verwandeln, wie V, 1, und zu übersetzen: „Im Anfange da Gott Himmel und Erde schuf, — und wüste war die Erde und wirr und Finsterniss über dem Wassergebraus, und Gottes Geist schwebte über den Wassern, — da sprach Gott, es werde Licht.“ Dann ist also über die Entstehung des Weltstoffs gar Nichts berichtet. Die erste That, so heisst es, bei dem Hervorrufen unsrer jetzigen Welt war das Gebot Gottes welches das Licht hervorrief, als das

[1]) Vgl. gen. I, 21. V, 1 f. [2]) gen. II, 1. 4ª, XIV, 19. 22. ex. XXXI, 17. (gen. II, 4ᵇ.) [3]) Ewald a. L. § 341ª. [4]) Vgl. bei Schrader a. a. O. S. 47 ff.

lebenzeugende Element im All. Und als diese erste That geschah, da lag ein Zustand vor, in welchem die Erde, damals den Himmel noch mit umschliessend, als eine chaotische Masse, von Finsterniss bedeckt, in Wasser gehüllt sich Gott darbot. Ob dieser Zustand selbst ein ewiger aus sich gewordener, oder ein zeitlicher durch Gottes Willen hervorgerufener war, darüber sagt die Erzählung Nichts; diese rein metaphysische Frage wird gar nicht berührt, überhaupt im Alten Testamente nirgends absichtlich entschieden. So konnte ja später auch die alexandrinische Ansicht von der Ewigkeit des „μὴ ὄν“ als des Möglichkeitsgrundes der Welt sich ganz wohl mit der biblischen Schöpfungslehre abzufinden meinen, sobald sie alles wirkliche bestimmte Sein und Leben schlechthin auf Gott zurückführte. Dass sie aber mit der eigentlichen Meinung auch schon unsrer Erzählung in entschiedenem Widerspruch steht, das ersieht man allerdings aus einer Reihe mehr mittelbarer Bemerkungen. Wenn Gott, der Eigner des Himmels und der Erde,[1]) Alles gut machen kann, also nirgends ein Hemmniss findet in einem etwa Vorhandenen, welches aus anderm Wesen stammend ihm widerstrebte,[2]) — wenn seinem Worte „es werde“ das willige „und so ward es“ entspricht,[3]) also der Stoff als williger Diener dem göttlichen Gebote entgegenkommt, — so ist gewiss der Gedanke der, dass Alles, auch dieser chaotische Stoff welcher dem göttlichen Schöpferworte entgegenkam, in Gottes Willen beschlossen, von ihm hervorgerufen war.[4]) Dass es nirgends lehrhaft gesagt wird, das liegt nur darin, dass zu der frommen Betrachtung der gegenwärtig vorliegenden Welt diese ganze Frage überhaupt nicht gehört, welche erst aus wirklich philosophischem Nachdenken entstehen kann. Die Schöpfungserzählung bei A sagt weder, dass ein Urstoff vorlag, noch dass er aus Gott kam, — noch weniger aber lässt sie die abenteuerlichen Deutungen zu, womit die neuere Theosophie die alttestamentliche Wissenschaft beschenkt hat.[5])

[1]) gen. XIV, 19. 22. [2]) gen. I, 31. [3]) gen. I, 3. 6. 11. 14. [4]) Vgl. auch Lutz 50. Baumgarten - Crusius 257. [5]) Seit J. Böhme ist von Raumer, Schubert, Kurtz, Wagner, Baumgarten, Delitzsch (Aufl. 3) die Meinung aufgestellt, dass v. 2 aussage, was die v. 1 als *κόσμος* geschaffene Welt in Folge eines Falles der Geisterwelt geworden sei. Dieser Gedanke, dem Gedankenkreise des Henochbuches würdig sich anschliessend, ist bei unsrer Uebersetzung des Textes völlig gegenstandslos. Aber auch

Ebensowenig wird ausdrücklich die Frage berührt, wie sich die Zeit zu der Schöpfung verhalte. Auch bei der gewöhnlichen Deutung von I, 1 würde das „im Anfang" nur im Gegensatz zu dem „Ende"[1]) ohne Rücksicht auf die Begriffe der Ewigkeit und Zeitlichkeit den Anfang der „Weltgeschichte" bezeichnen „ohne Metaphysik, im Sinne der alten Welt" (Baumg.-Cr.). Nach unsrer Deutung aber soll ja nur gesagt werden, womit das Schöpfungswerk begann, aus welchem dann in sechs Tagen der gegenwärtige Bestand von Himmel und Erde hervorging. Doch ist unzweifelhaft vorausgesetzt, dass die Zeit wie sie für uns vorliegt nur die Seinsform des Geschaffenen ist, dass also die Welt als solche nicht innerhalb dieser Zeit geworden sein kann, sondern dieselbe einschliesst. Denn der erste Tag überhaupt wird ja erst in dieser Weltschöpfung,[2]) ist also ein Theil des Weltseins, — und vor dem „ersten Tage" kann überhaupt nicht „Zeit" gedacht sein. Das Chaos ist ohne Bewegung, Entwicklung und Werden, also auch ohne Zeit. Aber der einfachen alttestamentlichen Frömmigkeit liegen solche Fragen an sich durchaus fern.

Die religiösen Gedanken, welche wirklich in diesem Abschnitte enthalten sind, lassen sich folgendermassen darlegen: 1. Gott und Welt sind unterschieden. Die Gesammtheit des aussergöttlichen Seins ist Gegenstand der Thätigkeit Gottes, also derselben gegenüberstehend. Der lebenzeugende Gottesgeist schwebt über dem Weltganzen. Gottes Wort ist es welches jede Einzel-

wenn man v. 1 als selbstständigen Satz fasst, ist er völlig sprach- und sinnwidrig. Wenn v. 2 etwas erst **nach** v. 1 und zwar durch Aufhebung des dort Gesagten zu Stande Gekommenes beschreiben soll, — so **darf** nicht gesagt werden, — „und da war", sondern und da **ward** וַתְּהִי. Da aber הָיְתָה gesetzt ist und sogar ein **Participium** parallel damit steht, welches sicher nur einen bleibenden Zustand bezeichnen kann, so muss v. 2 etwas aussagen was mit dem v. 1 Gesagten gleichzeitig ist oder in ihm beschlossen liegt. Also kann nicht dazwischen etwas Veränderndes liegen. Aber auch abgesehen davon ist es eine Forderung des gesunden Denkens, nicht zwischen zwei auf einander folgenden Sätzen das Wegfallen eines Gedankens vorauszusetzen, durch dessen Ergänzung der zweite erst seinen richtigen und wahren Sinn erhielte. Wer sich über diese Forderung hinwegsetzt, der kann aus jedem heidnischen Buche die ganze christliche Dogmatik herauslesen. Uebrigens ist die Vorstellung von einem vorweltlichen Engelfall (gegenüber dem gen. VI, 1–3 berichteten) eine durchaus wider den Sinn des Alten Testaments verstossende. Der Satan ist kein **gefallener** Engel. [1]) Von רֵאשִׁית zum אַחֲרִית geht die Geschichte. (Del.) [2]) gen. I, 5.

gestalt hervorruft, — nicht ein Denken, eine innre Selbstentwicklung Gottes, wie die pantheistische Auffassung der Inder es darstellt. Gott gründet also Alles durch freie bewusste Aeusserung seines Willens; er ruft so geschieht es; er gebeut so steht es da.

2. Gott und Welt sind nicht getrennt. Weder entsteht eine Lebensform aus der andern nach einem todten Gesetze des Mechanismus, noch ruft Gott in willkührlicher Ordnungslosigkeit Leben hervor gegen die Gesetze seiner Welt. Die Gesetze der Welt sind der Ausdruck des göttlichen Willens. Die Erde selbst „lässt hervorgehen". Das Einzelleben entwickelt sich aus dem Gesammtorganismus der Natur, aus den Kräften und Gesetzen, welche Gott in sie gelegt, welche der lebenzeugende Geist Gottes ihr vermittelt hat. Aber die Erde lässt hervorgehen nach Gottes Wort und Befehl, seinem Willen dienend, ihn in ihrer Ordnung erfüllend. Zwischen Naturordnung und lebendigem Gotteswillen ist kein Widerspruch; beide sind eins (I, 20. 21. 24).

3. Gott und Welt sind keine Gegensätze. Zwar ist die Erde, an welcher Gottes Schöpferarbeit berichtet wird, ein dumpfes tosendes All, ein Chaos.[1] Es ist die selbstverständliche bei allen Kulturvölkern vorliegende Annahme, dass ehe die Welt zu einem geordneten Lebensganzen ward, sie als ein ordnungs- und lichtloses, als Fülle eines zukünftigen Seins, Möglichkeitsgrund wahren Lebens dalag. Während bei B die Feuchtigkeit das lebenzeugende Mittel ist, wird bei A die Welt aus dem Feuchten erst durch Austrocknen der die Lebensentfaltung hindernden Urfluth. Und wie gesagt, unsre Erzählung berichtet nicht ausdrücklich, dass dieses Chaos aus Gottes Willen geworden sei. Aber wenn die Welt auch nicht in sich die Kraft zu Ordnung und Schönheit hat, so ist sie doch williges Organ des Gottesgeistes, der über ihrem Wassergebrause schwebt. Sie ist kein Widerstrebendes, Böses. Sie steht Gott zu Gebote, dass er Alles „sehr gut" machen kann; und er seinerseits freut sich an ihr und segnet ihre Wesen.

Diese Gedanken kommen auch sonst vor in älteren Stücken,

[1]) תֹהוּ וָבֹהוּ Baau der Phöniken, Weltei der Inder und Chaldäer, *χάσμα πελώριον* der Griechen.

— vorzüglich wenn in den Psalmliedern die Himmel „Gottes Herrlichkeit“ verkünden, und seine Majestät über den Himmel hinaus, von der Erde gepriesen wird.[1] Da ist also Zweck der Welt, die Majestät des göttlichen Wesens zu verherrlichen; sie erscheint gut, Ausdruck des Gott innewohnenden Lebens.

Auch die spätere Schöpfungserzählung bei B trägt dieselben religiösen Gedanken vor. Gott macht Himmel und Erde; er lässt aus der Erde Bäume sprossen, entfaltet durch den Regendunst die Keime des Wachsthums, bildet aus dem Erdstoffe Menschen und Thiere;[2] — also seine freie Schöpferthätigkeit und die innige Harmonie derselben mit der werdenden Welt und ihren Ordnungen treten auch hier hervor. Nur ist hier Alles mehr beiläufig erwähnt. Die ganze Erzählung drängt zu ihrem Ziele, der sittlichen Geschichte der Menschheit, wie sie in die Heilsgeschichte Israels einmündet.

2. Gott der erhaltende.

Zwischen Schöpfung und Erhaltung, — welche ja freilich in der Erzeugung der Einzelgeschöpfe in einander überfliessen, und in der Erzählung bei B unmittelbar ineinander verwebt sind, — macht die älteste Erzählung bei A durch den Sabbathsgedanken eine absichtliche Scheidung. Jedenfalls aber wird auch bei ihm schon die fortwährende göttliche Lebensmittheilung, auf welcher allein eine Fortentwicklung und ein dauernder Lebensbestand des Geschaffenen ruhen kann, ebenso bestimmt und lebendig aufgefasst, wie der Gedanke der Schöpfung selbst. Gott nimmt den Lebenshauch weg wie er will; — also auf ihm und seinem Willen beruht es, wenn er fortdauert;[3] er rettet das Leben, also es ruht in seiner Hand.[4] Er ist der Herr des Lebens, der Geister in allem Fleisch;[5] — wenn er seinen Geist nicht mehr in dem Einzelgeschöpfe „walten“ lässt, so sinkt dasselbe in sein Nichts, in den Zusammenhang unterschiedslosen

[1]) ψ XIX, 1 f. VIII, 2. (תְּנָה). [2]) gen. II, 4[b]—III. [3]) gen. VI, 3. cf. II, 17. Ueberhaupt vgl. die Sintfluth, Sodoms Untergang, die Tödtung der ägyptischen Erstgeburt, der Korachiten etc. [4]) ψ XVIII, 17 ff. cf. gen. VIII, 1. cf. 21 ff. etc. [5]) num. XVI, 22. XXVII, 16.

Stoffes zurück.[1]) Und ebenso wenn Gott Regen und Dürre giebt nach seinem Willen, als der „Wolkensammler" die Elemente beherrscht,[2]) und nach seinem Willen die Naturmächte verwendet,[3]) — wenn die Heerschaaren am Himmelsgewölbe auf den Wink seiner Hand ihre Bahn vollenden, freudig wie seine Helden und Kriegsmänner,[4]) — so ist ja die Naturordnung der Ausdruck seiner allmächtigen Freiheit; alles Fortbestehen und Fortentwickeln der geschaffnen Welt ruht darauf, dass sie nach Gottes Willen fortbestehen soll, also erhalten wird. Besonders aber tritt dies in dem Gedanken hervor, dass der Kindersegen, auch wider Hoffnung, von ihm allein ausgeht,[5]) dass also alles sich fortentwickelnde Leben der Geschöpfe aus seinem Willen wie aus dem Schoosse der Natur stammt, dass alle Entfaltung der Geschöpfe der Welt in seinem Erhalterwillen ruht.

3. Regierung der unfreien Geschöpfe (Wunder).

Der Gott, welcher die Welt erhält, ist ein persönlicher, ist der Gott des Bundes, welcher nach bestimmten Zielen hin seine Welt entwickeln will. So ergiebt sich schon der unfreien Schöpfung gegenüber ein Verhältniss, welches über das der blossen Erhaltung hinausgeht; die Art, wie Gott die Schöpfung nach seinem Willen entwickelt, weist auf höhere Ziele, auf eine Weltvollendung hin; sie muss zur Verwirklichung der Zwecke Gottes dienen. Ihr erster Zweck freilich ruht in ihr selbst, in ihrer Schönheit und Güte, womit sie den Herrn preist, seiner Herrlichkeit Fülle den Menschen offenbart.[6]) Aber sie muss doch noch in andrer Weise Gott dienen; wo besondere Leistungen für besondre Zwecke des Gottesreiches in Frage kommen, muss die Natur im Wunder sich fügen.

Der Mosaismus, wie das Alterthum überhaupt, kann die Frage nach der Vereinbarkeit des Wunders mit den festen Ordnungen der Natur gar nicht aufstellen. Denn der Begriff einer festen

[1]) gen. VI, 3. [2]) gen. II, 5. VII, 11 f. etc. (gen. IX, 24 bei A ist der Anklang an den νεφεληγερέτα Ζεύς auffallend.) [3]) gen. XIX, 24, vorzüglich in den Plagen über Aegypten (z. B. auch ex. XIV, 16 ff.) ψ XXIX. [4]) ψ VIII, 1 ff. XIX, 5 ff. XVIII, 8 ff. [5]) gen. XVII, 17 ff. vgl. XV, 5 f. XVIII, 10 ff. XXV, 21, — vorzügl. gen. XXX, 2. 8. [6]) gen. I, 4. 10. 13. 21. 25. 31. ψ VIII, 1 f. XIX, 1 ff.

gesetzlichen Naturordnung ist in jenen Zeiten überhaupt nicht im Sinne unsrer Zeit erkannt; — die Möglichkeit dass die göttliche Freiheit der Natur oder die Natur der göttlichen Freiheit widersprechen könne, ist überhaupt noch gar nicht in Betracht gezogen. Nicht das Wunder als widernatürliches kann in Betracht kommen, sondern das Wunder als besonders deutliche und auffallende Erweisung göttlicher Macht und Freiheit; nicht als Einzelnes einem anders geordneten Ganzen gegenüber, sondern als hervorragendes auffallendes Einzelnes andern durch Gewöhnung weniger auffallenden Einzelheiten gegenüber wird es aufgefasst. Alle Schwierigkeiten des Begriffs für Glaubenslehre und Philosophie fallen für die biblische Theologie schlechthin weg.

Die mosaische Religion setzt das Wunder als etwas Selbstverständliches voraus. Ihr ist von vorn herein gewiss, dass wo Gott seinen Dienern in besonderer Weise helfen, sie bestätigen, seine Feinde strafen will, — die nöthigen Erscheinungen in der Natur eintreten müssen, mögen sie gewöhnlich sein oder nicht. So wird Moses mit solchen Zeichen in seinem gewaltigen Berufe gestützt;[1] so folgen sie nach der späteren Erzählung dem Elias und Elisa;[2] so giebt Gott der Unfruchtbaren einen Sohn um seine Gnade zu zeigen,[3] — und er lässt die Plagen des Himmels und der Erde über das Geschlecht der Zeit Noachs, über Sodom, über Aegypten hereinbrechen, wie er andrerseits in dem Untergang der Korachiten, dem Aussatz Mirjams, dem Tode der Söhne Aarons seine unantastbare Heiligkeit in Israel selbst bezeugt.[4] Sollte Gott irgend eine Sache zu wunderbar sein?[5] das ist die Glaubensaussage des Mosaismus, — und unbefangen gestalten sich in ihm dichterische Ausdrücke und Vorstellungen zu Bildern geschichtlicher Vorgänge, auch wenn sie dann noch so sehr gegen jede Naturerfahrung streiten.[6]

Das Wunder erscheint der mosaischen Religion nicht als etwas ausschliesslich Gott Zukommendes. Auch im Bereiche andrer

[1]) ex. IV, 2 ff. (C). VII, 8—XIV (zusammengesetzt). [2]) 1 reg. XVII—2 reg. VII. [3]) gen. XXI, 1. XXV, 19 ff. etc. [4]) gen. VII. XVIII. XIX. ex. VII, 8 ff. cf. num. XII. XVI. lev. X. [5]) gen. XVIII, 14 (B).

[6]) Der Ursprung aus dichterischen Ausdrücken ist am deutlichsten jos. VI, 5. X, 12 f. ex. XVII, 10 f. jud. XV, 19. — Hierfür bemerkenswerth die Stelle jud. V, 20 „vom Himmel wurden sie bestritten; die Sterne auf ihren Pfaden stritten gegen Sisera", wo noch die rein dichterische Färbung vorliegt, aber zugleich der Uebergang zu Wundererzählungen wie jos. X, 12 f. deutlich angezeigt ist.

Elohimmächte liegt es,[1] — wie ja darum auch die spätere Zeit es nicht als ein genügendes Zeichen göttlicher Sendung ansieht.[2] Auch das Widernatürliche ist nicht seine Besonderheit. Denn vielfach lehnt es sich, als verhältnissmässig Natürliches, an auch sonst vorkommende Naturereignisse an, wie das ja von jeher in Betreff der ägyptischen Plagen, des Durchzugs durch das Schilfmeer, des Manna, der Wachteln und Quellen bemerkt ist.[3] Seine Eigenthümlichkeit ist, dass Erscheinungen im Gebiete der Natur eintreten zu bestimmten Zeiten, mit sittlichen Zwecken verbunden, auf das Gebet oder Wort von Gott gesendeter Männer, — also die Uebereinstimmung natürlicher Vorgänge mit dem sittlichen Gebiete, das Teleologische. Dabei muss selbstverständlich der natürliche Vorgang ein besondrer sein, der das Staunen erregt, den Eindruck einer frei wirkenden Allmacht hervorruft. Sonst ist das Verhältniss zu dem gewöhnlichen Naturlaufe ein sehr verschiedenes. Von einzelnen Zügen, die besonders darauf berechnet sind, die schlechthinnige Allmacht Gottes zu betonen, — wie wenn Gott für Jobel- und Sabbathjahr dreifachen Segen im Voraus geben will, wenn das am Sabbath gesammelte Manna nicht geniessbar ist, wenn auf das Gebet des Moses zu bestimmter Stunde die Plagen aufhören, — wenn das Land Gosen von den Plagen des übrigen Landes nicht mit betroffen wird, wenn die Sonne in ihrem Laufe innehält etc.,[4] — bis zu den vorher erwähnten einfacheren Zügen, wo nur der teleologische Zusammenhang das Wunderbare ausmacht, — erstreckt sich dies Gebiet. Es ist das eben desshalb natürlich, weil ein Verhältniss solcher Thaten zur Naturordnung überhaupt nicht in Frage kommt, die Allmacht göttlicher Freiheit schlechthin unbefangen vorausgesetzt wird.

Das Wunder ist nach seiner äussern Erscheinung zunächst eine besondere, hervorragende That,[5] eine Gewaltthat;[6] es son-

[1]) ex. VII, 11. 22. VIII, 3. 14. IX, 11 (die Zauberer doch wohl durch ihre Elohim wirkend gedacht). [2]) deut. XIII, 3. [3]) ex. X, 13. 19. XIV, 21. XV, 25. num. XI, 31. XX, 6. [4]) ex. VIII, 4 f. 18 f. 24 f. IX, 4 f. 26. 28 f. X, 23. XI, 7. XVI, 18. 24 f. lev. XXV, 21. jos. X, 12 f.

[5]) נִפְלָאָה ex. III, 20. XXXIV, 10. jos. III, 5. jud. VI, 13. פֶּלֶא ex. XV, 11 (das Vb. gen. XVIII, 14). Der Begriff ist der des „Besonderen“ — Aehnlich מוֹפֵת ex. IV, 21. VII, 9. XI, 10 „das Ausgezeichnete“. Späterhin mit אוֹת meistens verbunden (ex. VII, 3) und bisweilen zu der Bedeutung dieses Wortes abgeschwächt. [6]) גְּדוֹלָה 2 sam. VII, 23. 2 reg. VIII, 4.

dert sich aus dem Kreise des gewöhnlichen Geschehens als Hervorragendes aus. Es ist dem Eindruck nach, welchen es macht, etwas Scheu erregendes, Furchtbares,[1] weil in ihm der anbetungswürdige Herr sich offenbart. Es ist als Ausdruck der unmittelbar schöpferischen Gotteswirkung eine „Schöpfung“.[2] Vorzüglich aber kommt es in Betracht als Bezeugendes, als ein Zeichen,[3] mit welchem Gott die Sendung seiner Boten, ihre Worte beglaubigt. Ein Zeichen in diesem Sinne kann ja freilich an sich jede äussere Handlung sein, in welcher sich ein Geistiges sinnbildlich darstellt und gleichsam verbürgt. Aber natürlich ist eine solche Handlung um so mehr ein Zeichen, je mehr sie als eine ausserordentliche wunderbare den unmittelbaren Eindruck göttlicher Wirkung auf die Zuschauer hervorbringt. — So erscheint in dieser ganzen Zeit das Wunder völlig unbefangen und selbstverständlich vorausgesetzt; doch muss zugleich bemerkt werden, dass es verhältnissmässig sehr zurücktritt, wie das noch mehr in der folgenden Periode der Fall ist; erst die letzte Zeit des Alten Testamentes nähert sich der eigentlichen Wundersucht.

4. Die Regierung der freien Wesen.

Unverhältnissmässig viel schwerer als alle andern Fragen dieses Gebietes sind die, welche entstehen, sobald man das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zu den bewusst handelnden persönlichen Wesen berührt. Hier fordert die Frömmigkeit ein Verhältniss göttlicher Wirksamkeit, welches für den Menschen Nothwendigkeit sein würde; das sittliche Bewusstsein fordert eine Freiheit, welche unbeirrt gedacht eine göttliche Einwirkung und Ordnung ausschliessen müsste. Für das Denken in Philosophie und Glaubenslehre möchte dieser Widerspruch überhaupt nicht aufzulösen sein, weil er in dem Wesen des endlichen Denkens und seiner Unangemessenheit gegenüber einer göttlichen, von Zeit und Raum unabhängigen Wirksamkeit selbst begründet ist. Das Alte Testament weiss von diesem Zwiespalte Nichts, wie über-

[1]) נוֹרָאָה ex. XXXIV, 10. 2 sam. VII, 23. [2]) בְּרִיאָה num. XVI, 30. cf. ex. XXXIV, 10. נִפְלָאוֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ׃ [3]) אוֹת z. B. ex. III, 12. XII, 13. XIII, 9. jud. VI, 17 etc.

haupt die Frömmigkeit als solche ihn nicht kennt. Es hält fest an der sittlichen Forderung. Seine Betonung der sittlichen Pflicht und seine Hervorhebung der Verantwortung, welche jeder für sein Geschick trägt, zeigen das deutlich genug.[1]) Aber ebenso entschieden und durchaus ohne ein Gefühl des Widerspruchs zwischen beiden Gedankenkreisen hebt der Mosaismus hervor, dass sich Gottes höchster Wille auch durch die Freiheit der Kreatur hindurch Ausdruck schaffe, dass Alles was menschliche Freiheit thue, desshalb doch nicht aus der göttlichen Freiheit herausgehoben sei. Das schwierigste Problem bei dieser ganzen Anschauung, nämlich wie sich Böses und Uebel bei dieser göttlichen Wirkung verstehen lassen, wird in dieser ersten Zeit unbefangener religiöser Ueberzeugung überhaupt noch nicht aufgeworfen. Es heisst, dass Gott Alles gut schuf,[2]) und Böses und Uebel kommen eben thatsächlich in der Welt des Geschaffnen vor.

Das Verhältniss Gottes zu der menschlichen Freiheit wird am einfachsten dadurch ausgedrückt, dass Gott König ist,[3]) also nach seinen Ordnungen auch die Mannigfaltigkeit menschlicher Entwicklung lenkt. Und der erste Punkt, worin diese göttliche Einwirkung erscheint, ist die Lehre von der Vergeltung. Der ewige sittliche Gotteswille schafft sich dadurch Geltung, dass jeder Gegensatz gegen ihn in dem Schicksal seine Züchtigung, jede freie Zusammenstimmung mit ihm ihre Förderung und ihren Lohn erhält. Das wird in unserm Zeitraum noch mit der einfachen Sicherheit eines religiösen Axioms gelehrt. Man sieht in dem Leben des Volkes[4]) wie des Einzelnen[5]) überall den Zusammenhang zwischen der Stellung zu Gott und dem Geschick, und so ein Uebergreifen der göttlichen Freiheit über die menschliche.

Weiter noch führt die Anschauung, dass alles Thun der Menschen, mag es gemeint sein wie es will, doch dienen muss, die Rathschlüsse Gottes zu vollziehen. Alle Feindseligkeiten der Welt müssen den Vätern Israels zum Segen dienen;[6]) — ja wie die folgende Zeit es so schön darstellt, selbst das

[1]) Z. B. gen. XVII, 2. ex. XX, 2 ff. 12. [2]) gen. I, 31. [3]) ψ XXIX, 10. [4]) ex. XX, 8. ψ VII, 17. jud. II, 14. 20. III, 8. 12. IV, 2. VI, 1. X, 7. 17., — vgl. ex. XXIII, 25 ff. [5]) ex. I, 20 f. prov. X, 9. 24 f. 28 f. XI, 8. 21. XII, 3. XIII, 9. 21. 25. XIV, 11. 19. XX, 20 f. XXI, 18. 21. XXII, 12. [6]) gen. XXVI. XXX, 26—XXXI, 54. XXXII, 4 ff. XXXV, 5.

Bestreben des heidnischen Propheten, Israel zu verfluchen, muss in seinem Munde sich umwandeln in ein Segnen derer „welche Gott nicht verflucht“.[1]) Josephs ganze Geschichte in ihrem bunten und lieblichen Gewande predigt die Wahrheit, welche C den Gottesliebling selbst aussprechen lässt „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen; Gott aber dachte es wohl zu machen.“[2]) Mosis Aussetzung und Lebensgefahr, sein Todtschlag und seine Flucht müssen den wunderbaren Plänen Gottes mit diesem seinem Auserwählten dienen.[3]) So muss das Volk Aegyptens selbst, dem Gott das Herz bewegt, dazu beitragen, dass das Volk Gottes nicht ohne Beute auszieht aus dem Lande der Frohnarbeit.[4]) Alles was Saul thun mag in seiner Feindschaft gegen David, muss den wahren von Gott erwählten König Israels nur immer stärker und mächtiger kennzeichnen.[5]) So und in hundert andern Beispielen verkündet die Geschichte des Mosaismus den Gott, welcher zu den stolzen Plänen der Machthaber auf Erden lacht,[6]) von dem der Sieg kommt und des Looses Entscheidung,[7]) der die Herzen lenkt und dem des Mannes Schritte gehören,[8]) — von dem es heisst „der Mensch denkt, Gott lenkt“,[9]) — von dem der Dichter singt „seine Augen prüfen die Menschenkinder, um alle Bosheit seiner Feinde zu Schanden zu machen“.[10])

Wenn so überhaupt in der Menschheit Alles zuletzt aus Gott geschieht, so tritt natürlich noch viel stärker die Ueberzeugung hervor, dass in der Geschichte des Heils als der besonders von Gott geleiteten Alles auf Gottes unmittelbare Wirkung zurückgeführt wird. Die ganze Erzählungsweise des Pentateuch ist aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Gott ruft den Abraham, führt und leitet ihn, giebt ihm Segen;[11]) wie er ihn andrerseits in der Absicht erwählt, dass er die Segensquelle sei für seine Nachkommen gen. XVIII, 19; Gott ist es, der zu den Geschäften seines Hauswesens, zur Mehrung seines Wohlstandes Jaqob Verstand giebt;[12]) er sendet nicht bloss den Moses, sondern jede Einzelheit der Heerführung, jedes Einzelgebot giebt Gott

[1]) num. XXIII ff. [2]) gen. L, 20. (XLV, 5. 7. 8. 9.) [3]) ex. II, 1 ff. 11 ff. 21. [4]) ex. III, 21. XI, 2. [5]) 1 sam. XIX ff. (XX, 15.) [6]) ψ II, 4. [7]) prov. XVI, 33. XXI, 31. [8]) prov. XVI, 7. XX, 24. XXI, 1. [9]) prov. XVI, 9. XIX, 21. [10]) ψ XI, 4. 6. [11]) gen. XII, 1 ff. (B). [12]) gen. XXX, 28 ff. (B. C).

besonders an;[1]) — kurz die ganze Heilsgeschichte ist unmittelbares „Gottesthun". So ist es denn auch zu verstehen, wenn Gott die Entwendung der ägyptischen Kleinodien anordnet, wenn er Kanaans Ausrottung befiehlt, wenn er an Pharao seine Herrlichkeit offenbaren will, indem er ihn vernichtet.[2]) Alles derartige Thun, jede Ordnung welche die Heilsgeschichte fördert, jede Verknüpfung der Verhältnisse, woraus die sittlichen Grundlagen des Gottesreiches deutlicher hervorgehen, erscheint als unmittelbares Handeln Gottes, von ihm nicht zugelassen, sondern bewirkt. Als Israel herannaht, da fühlen die Völker einen „Gottesschrecken", weil sie den handelnden Gott empfinden, der dieses Land für Israel bestimmt hat,[3]) — und selbst die Nichtbezwingung der Einwohner Kanaans erscheint geordnet, „damit Israel den Krieg lerne".[4]) — Und neben dieser Gotteswirkung im Reiche des Heils erscheint dann wieder ebenso klar die Anerkennung der Wirkung menschlicher Freiheit. Das Gebet der Frommen, — freilich nur auf Gottes Anordnung,[5]) — ist eine Macht welche auf Gott wirkt, wie unmittelbar kindliche Frömmigkeit es immer auffassen wird.[6]) Der prophetisch gegebene Segen der Gottesfreunde ist eine bindende Macht über das Schicksal, ja selbst über den eignen später veränderten Willen.[7]) Gotteswirkung und frommes menschliches Handeln werden in innigem Zusammenhange von der Frömmigkeit empfunden.

Am bedeutsamsten und eigenthümlichsten aber ist diese Vorstellung von dem auch das Gebiet menschlicher Freiheit durchwaltenden Gotteswirken in der Anschauung von dem G e i s t e G o t t e s ausgedrückt, w i e e r d i e G r u n d l a g e u n d B e d i n g u n g a l l e s m e n s c h l i c h e n G e i s t e s l e b e n s i s t. Der Geist Gottes, also das ihm eigenthümliche in sich selbst ruhende Leben, welches als von ihm ausgehende lebenzeugende Macht Princip der Schöpfung und der Erhaltung ist, — ist nicht bloss Geist

[1]) ex. XIII, 17 um der Stärke der Philistäer willen nicht auf dem graden Wege cf. XIV, 1 ff. XXIII, 29. num. X, 1. XIV, 41. XXXIII, 2. 38. - cf. lev. I, 1. IV, 1. V, 14. 20. VI, 1. 17. VII, 22. XVII, 1. XVIII, 1. XX, 1. XXI, 1. XXII, 17. 26. num. I, 1. II, 1. III, 1. 39. 51. IV, 37. 41. 45. 49. u. s. w. [2]) ex. IX, 16. X, 1. XI, 9. lev. XVIII, 24 f. [3]) jos. II, 9. [4]) jud. III, 1. [5]) gen. XX, 7. 17. [6]) gen. XVIII, 23—Ende, XXIV, 12 ff. XXV, 21. ex. VIII, 4 ff. 24 ff. IX, 28 f. X, 17 f. [7]) gen. XXVII, 7. 33. (ex. XII, 32.)

des physischen Lebens; nicht bloss die animalische Fortdauer der beseelten Wesen hängt von ihm ab. Er ist zugleich Geist des sittlichen Lebens, die Macht auf welcher die höheren Geistesentfaltungen in der Menschheit ruhen. Er ist in besonders auffälliger Weise der Geist der Prophetie, wie er auf Moses ruht, von ihm in fast sinnlicher Weise auf die Aeltesten übergehend gedacht wird,[1]) wie er auch wider seinen Willen einen Saul erfasst.[2]) Aber auch in allgemeinerem Sinne ist er der Geist der Weisheit, Einsicht und Vernunft überhaupt.[3]) Er ist es, welcher als heilige Begeisterung und Heldenmuth die Richter erfasst und sie zu wunderbarem Wagnisse befähigt,[4]) — welcher den ächt königlichen Sinn, den Sinn des weisen Regenten hervorruft.[5]) Ja selbst die Künstler und Dichter in ihrer unerklärlichen Geschicklichkeit des Thuns sind „vom Geiste Gottes erfüllt".[6]) So stammt aus dem Geiste Gottes Weisheit, Heldenmuth, Kunstfertigkeit, Regententugend, — wie die Prophetenbegeisterung, — eine höchst wichtige Vorstellung, die uns zeigt, wie wenig die religiöse Offenbarung im Alten Testamente als eine schlechthin unnatürliche magische erscheint, — wie sie eng und lebendig zusammenhängt mit allen andern höheren Gebieten des geistigen Lebens, welche auch aus Gottes Geist stammen. Von der Inspirationslehre der späteren Zeit ist diese Periode, welche überall noch „den Gott" fühlt, sehr weit entfernt.

Nur aus dieser Vorstellung versteht man sodann ein ganzes Gebiet richtig, welches zu den schwierigsten religiösen gehört. Dieser Geist ist natürlich eine in Gottes Freiheit ruhende Kraftwirkung. Sie wird zurückgenommen, wo das Gefäss untauglich wird, geht auf Andre über, — wie ja auch der Geist Gottes als Lebensgeist jede Form verlässt, welche nicht mehr Lebensträger sein kann.[7]) Gott ist auch in diesem Sinne Herr der Geister

[1]) num. XI, 17—21. [2]) 1 sam. X, 6. 9. 11. XI, 6. XIX, 20. [3]) gen. XLI, 38. cf. 1 reg. V, 9. X, 24. [4]) num. XIV, 24. jud. XI, 25. 29. XII, 4. 6. 19. XIII, 25. XIV, 19. XV, 14. cf. III, 10. VI, 34 (לָבַשׁ). Besonders lehrreich ist hier die Mischung von Sinnlichkeit und Heldenmuth in dem „Nasir" Simson. [5]) 1 sam. XI, 6. (1 reg. III, 28.)

[6]) 2 sam. XXIII, 2. cf. ex. XXVIII, 3. XXXI, 3. 6. XXXV, 31. 35. XXXVI, 1 f. (רוּחַ אֱלֹהִים, רוּחַ חָכְמָה). Dagegen sagt die geschichtlichere Erzählung 1 reg. VII, 14 nichts von besonderer göttlicher Inspiration der Künstler am Heiligthume Gottes. [7]) jud. XVI, 19 (später 1 sam. XVI, 13 f.).

alles Fleisches. So müssen denn auch die Minderungen und Trübungen des geistigen Lebens der Menschen auf Gottes Willen zurückgeführt werden, welcher seinen Geist wegnimmt, oder positiv ausgedrückt, welcher einen Geist des Irrthums, der Trübung sendet, um die Unwürdigen zu strafen. Der Geist Gottes ist an sich nur die Kraft durch welche das geistige Leben des Menschen gesteigert wird. Ein sittliches Moment liegt zunächst nicht unmittelbar in ihm. Es ist der Geist Gottes, der den Simson zu treiben anfängt zum Philistäermorde wie zum Zerreissen des Löwen.[1] Und so kann ganz wohl gedacht werden, dass Gott um zu strafen einen bösen Geist vom Herrn giebt, einen trügenden Geist.[2] So kann David meinen, der erzürnte Gott reize Saul zur Verfolgung des Unschuldigen.[3] So kann es heissen, dass wo Gott verderben will, die Menschen „nicht hören", d. h. nicht hören können,[4] dass Gott verstockt, d. h. eine innre Verhärtung gegen die Wahrheit hervorruft, welche dann in das sichre Verderben stürzen muss.[5]

Um diese Gedanken richtig zu verstehen, muss man mehrere Vorstellungen zugleich im Auge behalten. Das wichtigste Moment ist, dass Gott überhaupt nie zulassend, bloss leidend gedacht wird, sondern stets handelnd, — dass die grossen sittlichen Ordnungen als Ausdruck seines freien Willens erscheinen. Und da es eine Ordnung sittlichen Lebens ist, dass jedes Unrecht sich rächt, böses Thun böse Frucht bringt, dass jede Offenbarung der Wahrheit wo sie unempfängliche Herzen findet, dieselben nicht lässt wie sie sie fand, sondern sie härter, dem Guten verschlossener zurücklassen muss als vorher, — so ist es Gottes Thun, nicht sein Zulassen, wenn die an welchen er seine Macht erzeigt, wo sie nicht gehorchen, härter werden. Leer geht Gottes Wort nie zurück; es belebt oder tödtet; es wirkt zum Heil oder zum Verderben. — Sodann kommt hinzu, dass die Frömmigkeit überhaupt jedes Geschehen in den Willen des Höchsten eingeschlossen denken muss; es kann ja nicht gedacht werden, dass Gottes Ziel irgendwie ver-

[1]) jud. XIII, 25. XIV, 6. 19. XV, 14. [2]) jud. IX, 23. 1 reg. XXII, 21. cf. 2 sam. XXIV, 1. 1 reg. XII, 15. cf. 1 sam. XVIII, 10. XIX, 9. [3]) 1 sam. XXVI, 19. [4]) 1 sam. II, 25. [5]) ex. VII, 3. XI, 9. (cf. IV, 21. IX, 12. X, 1. 20. 27. XIV, 4. 8. 17. (הִקְשָׁה חִזֵּק), — am stärksten ex. IX, 16 (C).

eitelt werde; so schafft er auch den Frevler für den Unglückstag, wie er Alles zu seinem Zwecke schafft.[1]) — Ferner ist die Vorstellung von Gottes Geist wichtig. Ist jede erhöhte besondre Regung des Menschengeistes aus dem Gottesgeiste erklärbar, fällt die Wirkung desselben zunächst durchaus nicht unter einen bloss sittlichen Gesichtspunkt, so muss ja auch besondre Verblendung, besondre Unempfindlichkeit für die Wahrheit als eine Wirkung dieser Geistesmacht erscheinen. Wie der Lebensgeist in krankem Organismus auch eine Steigerung der Krankheit durch grössere Kräftigkeit des Organismus hervorruft, — wie das Licht das kranke Auge blenden und schädigen muss, so dient die von Gott ausgehende Steigerung des geistigen Lebens ebensowohl zur Beschleunigung der Sünde, als des Guten. Der Geist Gottes als solcher ist freilich selbstverständlich gut, — obwohl das an sich nicht gesagt wird und auch in der folgenden Zeit aus dem Beiwort „heilig" wohl mit Unrecht geschlossen wird;[2]) aber grade als Gut muss er nach Gottes Willen Verderben werden für den Unempfänglichen. — Endlich aber ist nicht zu vergessen, dass etwaige Einseitigkeit in der Betonung der göttlichen Wirkung schon dadurch ausgeglichen wird, dass in denselben Fällen auch der Mensch selbst „sich verhärtend" erscheint.[3]) Jene religiöse Auffassung hindert diese sittliche nicht; sie schliesst nur auch das Gebiet menschlichen Handelns in den Machtkreis göttlicher Freiheit und Wirkung ein, — und ihre innerste Lösung ruht in dem Satze „mit dem Graden handelst Du grade, — mit dem Verkehrten handelst Du verkehrt".[4])

[1]) prov. XVI, 4. [2]) Wenn er so heisst, so geschieht das doch wohl zunächst nur, weil er Geist des heiligen Gottes, also an seiner Hoheit theilnehmend ist, — wie „heiliger Palast, Arm, Berg" etc. [3]) So ex. VII, 13. 22. VIII, 15. cf. VIII, 11. IX, 34. (1 sam. VI, 6.) [4]) ψ XVIII, 26.

CAPITEL XXIV.

Die Engel.

Literatur: ⁰Gramberg Grundzüge einer Engellehre des Alten Testamentes (Winer wissenschaftl. Zeitschrift II. 157 ff). Ch. F. Trip die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testamentes. Leiden 1858. ⁰Steinwerder Christus Deus in Veter. Test. libris historicis. Schelling ges. W. Abth. II. Bd. IV. 128 f. Hengstenberg a. a. O. Chr. G. Barth der Engel des Bundes. Ein Beitrag zur Christologie. Leipz. 1845. Spencer a. a. O. 1084—1188. Züllig der Cherubimwagen. Heidelb. 1832. Lämmert die Cherubim der heiligen Schrift (Jahrb. f. deutsche Teol. 1867. 4. 589 ff.). **Riehm** de natura et notione symbolica Cheruborum (Bas. et Lugd. 1864). Bähr a. a. O. I. 312 f. Philo de Cherubim. Kamphausen Studien und Kritiken 1864. 4. 712 ff.

1. Die Entwicklung der Vorstellung von den Engeln.

Soweit wir im Alten Testamente zurückblicken, tritt uns die Vorstellung von übermenschlichen Wesen entgegen, welche zu Gott in besondrer Beziehung stehen, aber seiner höchsten Macht unterworfen sind, — also von dem was wir Engel nennen. Und zwar erscheint diese Vorstellung überall als eine selbstverständliche, welche nicht irgendwie lehrhaft betont zu werden braucht. Zwar ist es richtig, dass die ältesten Darstellungen der heiligen Sage nicht wie die bei B und C mit Vorliebe diese Wesen handelnd einführen, wo es sich um besondre Erweise göttlicher Macht oder Fürsorge handelt. Aber Bruchstücke wie gen. VI, 1—3, davidische Lieder wie ψ XXIX, — älteste Erzählungsbestandtheile wie exod. XXIII, 20 sprechen von diesen Wesen, — und sie kommen doch bei Moses, Josua, in den ältesten Richtersagen überall unbefangen vor.[1] Wir können gewiss sagen, eine Engellehre kommt nur desshalb nirgends im Alten Testamente vor, weil die Engel

[1]) num. XX, 16. jos. V, 13. cf. jud. VI, 11 ff. XIII, 3 ff.

als Gegenstand des Volksglaubens überall schon vorausgesetzt werden können.

Darin liegt nun allerdings auch für die ganze Gestalt dieser Lehre eine sehr wichtige Folgerung. Die Engellehre ist kein eigentlicher Bestandtheil der alttestamentlichen Religion. Dieselbe hat sie als allgemein angenommen im Volke vorgefunden und konnte sie einfach aufnehmen, als Etwas, was ihrem Wesen durchaus nicht widersprechend war. Denn mag auch etwa ursprünglich eine Vorstellung von andern Elohim sich in den „Engeln" bergen, — für die alttestamentliche Religion hatten dieselben längst nur noch die Bedeutung von dienenden, den Eindruck der Einheit und Macht Gottes nur verstärkenden Wesen. Eben desshalb aber können wir auch nicht erwarten, irgend wie systematisch genaue oder auch nur sehr feste und übereinstimmende Vorstellungen von solchen Wesen im Alten Testamente zu finden. Unbestimmtheit und dichterische Mannigfaltigkeit sind stehende Züge aller Volksvorstellungen von solchen übermenschlichen Wesen.

Wenn wir die geschichtliche Reihefolge der alttestamentlichen Bücher betrachten, können wir die von Vatke aufgestellte Vermuthung nur für durchaus ungeschichtlich halten, dass der Grundbegriff in der Engellehre der abstrakte Gedanke einer „Gottessendung" gewesen sei, welcher sich erst allmählig persönlicher verdichtet habe. Es scheint vielmehr grade umgekehrt erst spät in der folgenden Zeit ein solches Verfliessen der Engelvorstellung in die des Naturlaufs und die der göttlichen Vorsehung ganz im Sinne einer mehr reflectirenden Zeit begonnen zu haben. Vielmehr ist gewiss der älteste Begriff der der Elohim, d. h. von Wesen, welche an der (dem sinnlichen, in sich leblosen, der Nothwendigkeit unterworfenen Sein entgegengesetzten) geistigen, persönlichen Machtnatur theil haben, — um es sinnlich auszudrücken „aus der Natur sind, aus welcher Gott ist." Wie tief die Vorstellung solcher „Götter" noch bis in den Sprachgebrauch der nachmosaischen Zeit eingriff, das zeigen sprichwörtliche Reden wie „der Wein, der Menschen und Götter erfreut".[1]) Noch bei B in dem mythischen Anfang seiner Erzählung ist ja diese Vorstellung völlig zweifellos. Der Ausdruck „der Mensch ist geworden wie

[1]) jud. IX, 9. 13. Doch wohl auch ψ VIII, 6.

einer von uns"[1]) lässt sich ja nur aus solcher Vorstellung von vielen Elohim begreifen. Genauer aber werden diese Wesen als „Göttersöhne"[2]) bezeichnet, d. h. nicht im physischen Sinne als von Gott erzeugte, noch weniger in dem sittlichen Sinne einer aus Gottes Gnade gewonnenen Zusammengehörigkeit mit Gott oder einer inneren Verwandtschaft des Denkens mit ihm, — sondern „Einzelwesen welche in die Kategorie Elohim, deren einzige wahre Ausprägung Gott ist, als untergeordnete mit befasst werden."[3]) Sie sind die Machtwesen, welche Gottes Palast erfüllen,[4]) — sie die übermenschlichen Gewalten, die auch mit frevelnder Uebermacht in die Kreise der Menschheit eingreifen können.[5])

An sich nun sind solche „Göttersöhne" für die Religion etwas vollständig Gleichgültiges. Sie können zu derselben irgend eine Beziehung nur gewinnen, wenn sie mit dem Gott, welcher Gegenstand der Religion ist, in Verbindung gebracht werden. Und wenn sie schon als seinen Palast erfüllende, Gott preisende, vertrauteste Diener des höchsten Königs eine Art von religiöser Bedeutung haben, so bekommen sie doch ihre eigentliche Bedeutung erst, wenn sie von Gott verwendet gedacht werden zu seinen Zwecken, vor Allem zu seinen Zwecken mit dem Reiche Gottes. So erscheinen sie denn auch vorwiegend im Alten Testamente als Boten, Engel.[6]) Zwar lässt sich nicht behaupten, dass beide Begriffe „Engel" und „Gottessöhne" ursprünglich müssten übereingestimmt haben; in den uns vorliegenden Denkmalen mosaischer Religion aber sind sie allerdings verbunden. So erscheinen sie denn vorzüglich in den späteren Gestalten der Vätersage, bei Moses, im Buch Josua wie im Richterbuche.[7]) Sie stellen Gottes Fürsorge für die Seinen persönlich dar, vermitteln die Regierung seines Reiches, sein Eingreifen in die Welt. Sie offenbaren Gottes Willen für Gegenwart und Zukunft, rufen die Gottesmänner zu den Thaten, welche Gott ihnen bestimmt, retten die Frommen aus Gefahr, vollziehen die Gerichte Gottes gegen die Sünderwelt oder

1) gen. III, 22. 2) בְּנֵי־הָאֱלֹהִים und בְּנֵי־אֵלִים 3) Cf. überhaupt die Bedeutung von בֶּן „Sohn des Bogens, der Morgenröthe", die Redensart בְּנֵי־רְאֵמִים ψ XXIX, 5. 4) ψ XXIX, 1. 9. 5) gen. VI, 1—3. 6) מַלְאָכִים 7) gen. XVI, 7. XVIII, 2 ff. XIX, 1 ff. XXI, 17. XXII, 11. 15. XXIV, 7. 40. jos. V, 13. jud. VI, 11 ff. XIII, 3 ff. 2 sam. XXIV, 16. 1 reg. XIX, 5—8 etc.

gegen das ungehorsame Israel. Doch ist nirgends daran gedacht, in ihnen bewusst eine Versinnlichung des Begriffs der Vorsehung oder Naturmacht zu sehen. Der Geist dieser ältesten Zeiten ist einer bewussten Allegorie völlig fremd; die Engel werden als lebendige, wirkliche, persönliche Erscheinungen gedacht, in denen sich Gottes Wille offenbart, — und wenn von ihrer persönlichen Bedeutung wenig erwähnt wird, so geschieht das nur, weil ja der Gotteswille, der durch sie vermittelt wird, das allein Wesentliche ist, weil sie selbst nur Mittel sind.

2. Wesen und Thätigkeit der Engel.

Diese Wesen sind nicht rein geistig gedacht; die ganze Erzählung gen. VI, 1—3 ruht ja darauf, dass sie sinnlichen Reizen zugänglich, sinnlicher Handlungen fähig erscheinen. Auch später essen und trinken sie, — freilich nur wie Gott selbst es thut.[1] Ihr Aussehn wird vorwiegend als ein rein menschliches vorgestellt. Wie ein „Mann" erscheint der Engel bei Josua;[2] Manoachs Frau hält den Engel für einen besonders ehrwürdig aussehenden Gottesmann und bietet ihm Speise an;[3] überhaupt wird überall wo sie erscheinen nicht an geflügelte Wesen gedacht, sondern an solche, die man zunächst auch als Menschen ansehen kann. — Doch ist eben so sicher das Bestreben vorhanden, sie von der Schwere und den Schranken des irdischen Daseins abgelöst, jedenfalls in viel höherem Grade abgelöst zu denken als die Menschen. Sie sind ja „wissend Gutes und Böses"[4] also im natürlichen Besitze persönlich geistiger Selbstbestimmung; sie können den Menschen erscheinen, frei von den Fesseln des Raums,[5] — steigen auf zum Himmel, wie Jaqob sie im Traum, freilich wieder sinnlich, eine Leiter ersteigend sieht.[6] Wo das „Lager Gottes" erscheint, da sind es offenbar feurige Rosse und Wagen; also das Lichtelement, das geistigste, ist ihr Gewand.[7] Sie fliessen mit dem von Gott ausgehenden Geiste als einzelne „Geister" zusammen.[8] Und schon die alte Erzählung jud. VI, 19 f. wandelt den Gedanken

[1]) gen. XVIII, 8. XIX, 3. [2]) jos. V, 13. (cf. 2 sam. XXIV, 17.) [3]) jud. XIII, 6. 15. cf. VI, 22. [4]) gen. III, 5. 22. [5]) Vgl. z. B. gen. XXI, 17. [6]) gen. XXVIII, 12. [7]) gen. XXXII, 2. 3. cf. 2 reg. II, 11. VI, 17. [8]) 1 reg. XXII, 21.

des Essens bei ihnen in den der Annahme des Brandopfers um, [1]) wie die spätere Nachahmung sie gradezu bedürfnisslos erscheinen lässt. [2]) Es darf uns ja durchaus nicht verwundern, wenn die Vorstellung von solchen Wesen eine sehr gemischte und wenn die Trennung zwischen übersinnlichem Sein und sinnlicher Erscheinung keine genaue ist. Die Absicht ist zweifellos, übermenschliches, den Schranken des Fleisches enthobenes Sein zu schildern.

Ihre ursprüngliche Auffassung ist wohl mehr die der Machtwesen, ohne besondre sittliche Färbung. In gen. VI, 1—3 ist ja von „gefallenen Engeln", von denen die spätere Theosophie träumt, [3]) gar nicht die Rede. Sie thun als Uebermächtige nach ihres Herzens Lust und keine Strafe trifft sie; nur die Menschheit als über ihre Schranken hinausgetretene wird in engere Schranken gebannt. Der Begriff der „Gottessöhne" weist zunächst nur auf Hoheit und Macht. Aber allerdings je mehr der Gedanke der „Gottesengel" in den Vordergrund tritt, desto mehr wirkt der sittliche Gottesbegriff auch auf sie zurück. „Klug und gütig wie ein Gottesengel" das ist ein Volksspruch, den schon diese Zeit sehr wohl kennt. [4]) Sie kommen ja in Gottes Namen, — und so werden sie als „Herren" mit den Ehren empfangen, die höheren Wesen, Abgesandten des Einen Herrn, gebühren. [5]) An eine Engelverehrung dagegen in falschem Sinne liegt keinerlei Erinnerung in dieser Zeit vor.

Dass sie geschaffen seien, ist nirgends gesagt. Und wenn sich ihr Begriff aus dem von Elohim entwickelt hat, so ist ja anzunehmen, dass sie ursprünglich nicht so gedacht waren, und dass man später keine Veranlassung haben konnte, die Frage überhaupt aufzuwerfen, den Begriff der Schöpfung dieses sinnlichen Weltzusammenhanges auf Wesen einer ganz andern Klasse auszudehnen. Wenn die alttestamentliche Religion die Frage überhaupt gestellt hätte, so würde sie allerdings die Engel als geschaffen haben ansehen müssen nach ihrem Gottesbegriff. Aber ich kann weder glauben dass man den Ausdruck „Herr der Geister alles Fleisches" auf Geister ohne Fleisch ausdehnen, noch dass man

[1]) Hier ist offenbar das Essen als nur den animalisch angelegten Wesen geziemend zurückgewiesen. [2]) jud. XIII, 15. 16. 20. [3]) Henoch (Uebers. v. Dillm. Cap. VI ff.) cf. judae 6. 2 Petr. II, 4. [4]) 1 sam. XXIX, 9. 2 sam. XIV, 17. 20. XIX, 28. [5]) gen. XVIII, 3 (Qri). jud. VI, 22—24.

nach der allerdings später dichterisch vorhandenen Zusammenstellung der Gestirne mit den Engelschaaren das Recht hat, in dieser Zeit etwa unter dem „Heer des Himmels", den lebendig sich bewegenden Glanzgestirnen Gottes die Engel als erschaffene mitzudenken.[1])

3. Der Engel des Herrn.

Auch wo die Engel nur einzelne Mittheilungen Gottes zu machen haben, tragen sie die Vollmacht göttlicher Sendung; sie reden und handeln in Gottes Namen; ihre eigne Persönlichkeit, — an sich ohne weitere Wichtigkeit, — fliesst mit der Persönlichkeit Gottes zusammen. Das ist aber natürlich noch in besonderem Sinne der Fall, sobald sie nicht bloss die Aufgabe haben, einzelne Aeusserungen des göttlichen Willens den Seinen zu vermitteln, sondern Gottes eigne Gegenwart, die Offenbarung seines Wesens darstellen und mittheilen sollen. Dann entsteht naturgemäss ein Zusammenhang ihres Erscheinens mit der Persönlichkeit Gottes, welcher höchst merkwürdig und für den Begriff der Offenbarung fruchtbar ist.

In dieser Art ist der Engel gemeint, welcher als „Gottes Antlitz", d. h. Träger der Gnadengegenwart Gottes, mit dem Volke zieht,[2]) — der Engel in welchem Gottes Name ist,[3]) der helfende Engel.[4]) So ist es vor Allem gemeint, wenn der Ausdruck Engel Jhvhs,[5]) der allerdings an sich von jeder Engelerscheinung stehen kann, in einer besonderen nachdrücklichen Weise vorkommt. Dann ist der Engel Gottes eine Persönlichkeit, welche Gottes Gegenwart selbst vermittelt. Wo er redet da redet Gott; — beider Wort kann völlig gleichbedeutend erwähnt werden.[6]) Wer ihn gesehen hat, der hat „Gott" gesehen.[7])

[1]) gen. I, 14. II, 1. [2]) ex. XXXIII, 14 C. (פָּנַי) [3]) ex. XXIII, 21 (alt?) (Das בְּקִרְבּוֹ kann unmöglich auf Israel bezogen werden.) Der Engel als mit solchem Ansehn ausgestattet kann keinen Frevel in Israel dulden. [4]) gen. XLVIII, 16 (C). [5]) מַלְאַךְ יהוה gen. XVI, 7—14 (B). XXII, 11. 15. ex. III, 2. (gen. XXVIII, 12 im Plural und ohne besondere Betonung). מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים gen. XXI, 17 f. XXXI, 11 (C). ex. XIV, 19 etc.

[6]) So gen. XXI, 17 f. XLVIII, 16. jud. V, 23 etc. [7]) So ex. XIV, 19. cf. XIII, 21; XI, 4. XII, 20. cf. XII, 23; ex. III, 2. cf. 5. 6; jud. V, 23 u. s. w. Dagegen kann auch der Unterschied zwischen Gott und seinem Engel deutlich heraustreten, so ex. XXXII, 34 f. XXXIII, 2 f.

Die schon in alter Zeit aufgestellte Meinung, dass dieser Gottesengel überhaupt kein kreatürliches Wesen, sondern eine göttliche Persönlichkeit, der Logos, gewesen sei, — also eine Offenbarung des Sohnes Gottes oder des offenbaren Gottes im Gegensatze zu dem verborgenen Gott, dem Vater, — ist neuerdings von Schelling, Barth, Steinwerder, Hengstenberg, Stier u. A. mehr oder minder geschickt vertheidigt. Ihr scheinbares Recht ruht darin, dass wo der Engel spricht, Gott redend eingeführt wird und umgekehrt, — dass wo der Engel erscheint, eine Gotteserscheinung vorausgesetzt wird. Sie ist aber in dem einfachen Gottesbegriff des Alten Testamentes vollkommen haltlos, — und ihre Unerträglichkeit stellt sich bei jedem einfachen Vergleich mit dem Texte stärker heraus, — wie z. B. wenn Hengstenberg gen. XVIII „den Logos in Begleitung zweier niederen Engel“ einhergehen lässt. Sie zerfliesst, sobald man festhält, dass der erscheinende Engel als Persönlichkeit völlig zurücktritt und nur Bedeutung hat, insofern er Gott darstellt, Gottes Willen auswirkt.

Das richtige Verhältniss ist folgendes. Indem Gott sich offenbart, sich als Erscheinung den Menschen darbietet, kann er sobald die Vorstellung von seinem Wesen eine bewusstere geworden ist, nicht als in seinem eignen Wesen erscheinend gedacht werden. Er erscheint in von ihm gesetzten Formen, — mögen es Naturerscheinungen oder sein Strahlenlicht oder heilige Kultusformen sein. Will er sich aber mittheilen, so muss diese Offenbarungsform eine belebte, persönliche, redende und denkende sein. So sind alle einzelnen Engelerscheinungen Offenbarungen einzelner Seiten des göttlichen Willens; — der Engel Gottes aber ist Offenbarung des gesammten göttlichen Willens und Wesens, wie es sich einem bestimmten Menschen bestimmend naht. Aber darum hört er nicht auf, ein Engel, ein Wesen welches nicht Gott ist, zu sein. Ja er ist gar nicht als ein Engel besonderer Art gedacht. Nicht seine Besonderheit, sondern die Besonderheit seines Auftrags giebt ihm seine Würde. Er ist aber auch nicht bloss Personifikation des wirkenden Gotteswillens[1]), sondern gewiss als Persönlichkeit

[1]) Wie Hitzig will „Gott an konkretem Ort und in bestimmtem Zeitpunkt wirksam heisst Engel Gottes“.

gedacht. Dass sein Reden und Erscheinen sich dann für den Empfänger der Offenbarung vollständig mit einem Reden und Erscheinen Gottes deckt, versteht sich nach Obigem von selbst.

Wenn aber auch die Meinung zu verwerfen ist, welche in dem Engel Gottes den Logos, überhaupt die Selbstdarstellung einer göttlichen Hypostase sieht, — so ist dennoch dieser Begriff für die Lehre von Gott und der Offenbarung ungemein fruchtbar. Er zeigt eine Möglichkeit, wie man ohne den persönlich sich selbst bewahrenden Gott aufzugeben, eine vollkommne persönliche Offenbarung Gottes an die Kreatur denken kann, — wie Gott sich in seiner ganzen Fülle nach aussen hin ergiessend gedacht werden und doch als der in sich ruhende erscheinen kann. Hier wie in dem Begriff des Geistes Gottes und des Wortes Gottes sind Anknüpfungspunkte, welche eine spätere Zeit leicht für den Gedanken völliger Offenbarung Gottes an die Welt fruchtbar machen konnte.

4. Engelstufen, Engelnamen, Keruben, Seraphen.

Der Begriff der „Diener Gottes" legte an sich eine Rangordnung und bestimmte Namen nahe. In unsre Zeit aber fallen davon nur schwache Spuren. So ist nach der vielleicht A angehörenden Erzählung jos. V, 13 ff. der Mann mit gezücktem Schwerte, welcher dem Josua begegnet „ein Fürst der Heerschaaren Gottes", — womit die Wagen und Reiter von Feuer 2 reg. II, 11. VI, 17 zu vergleichen sind. So wird exod. XXXIII, 13 f. bei C offenbar eine Art von Namen des Israel führenden Engels in dem Ausdruck „mein Antlitz" vorausgesetzt. Und die spätere Erzählung jud. XIII, 3—25 lässt freilich den Engel einen eigentlichen Namen nicht nennen, — wohl aber ihn sich als „wunderbarlich" bezeichnen. Doch sind das Alles unbedeutende Anklänge. Eine wirkliche Rang- und Namen-Bezeichnung von Engelwesen in unsrem Zeitraume könnte man nur an den Namen der Keruben anschliessen. Dieser ist also mit Hinzuziehung der in dem folgenden Zeitraume ihn betreffenden Stellen hier näher zu erörtern.

Die Keruben kommen erstens in alten Stücken vor als Vermittler der göttlichen Herablassung zur Erde, als Gottes geflügelte Träger, vergleichbar dem Wolkendickicht, in das gehüllt

sein ewiges Licht sich der Erde im Gewitter naht;[1]) so heisst es dann in der späteren Poesie „auf dem Kerub sitzt er d. h. er naht zum Gericht“ (ψ XCIX, 1); und daneben heisst es „Wolken macht er zu seinem Wagen, fährt einher auf des Windes Fittigen (ψ CIV, 3). Davon heisst Gott der auf den Keruben sitzende,[2]) wenn sich nicht diese Redensart, wie Züllig, Riehm und Lämmer wollen, auf die Keruben der Bundeslade bezieht, mit denen sie allerdings vorzugsweise in Verbindung steht; dann wäre Gott der unter den Keruben thronende, zwischen ihnen her redende.[3]) Sie erscheinen sodann in dem Mythus bei B, der aber gewiss älter ist als dessen Schrift, als von Gott bestellte Wächter des Baums des Lebens.[4]) Denn nicht so ist jene Stelle gemeint, als ob die Keruben an der Stelle des gefallenen Menschen Paradiesesbewohner würden; sie sollen mit der „Flamme gezückten Schwerts“, also in Gemeinschaft mit einem strafenden Engelwesen, den gefallenen Menschen hindern, sich des Heiligthums des Lebensbaumes zu bemächtigen; darum hüten sie den Garten, in welchem der Lebensbaum wächst. In ähnlicher Weise schildert Ezechiel sie später[5]) als feurige Hüter des Götterberges in Eden, zwischen Blitzen thronend, weithin mit ihren Flügeln deckend, — indem er den König von Tyrus mit ihnen vergleicht. Endlich kommen sie vor als sinnbildlicher Schmuck des Heiligthums, sowohl nach der Idealschilderung bei A, als nach der Beschreibung des Salomonischen Tempels. Bei beiden ist ihr wesentlicher Platz im Allerheiligsten. Dort stehen sie nach A auf dem Goldaufsatz der Bundeslade, aus Gold gebildet, in kleinen Maassen, das Antlitz einander zugewandt, mit ihren Flügeln die heilige Stätte der Gottesgegenwart beschattend.[6]) Im Tempel waren zwei grosse Keruben, vergoldet, die mit ihren ausgespannten Flügeln den ganzen Raum des Allerheiligsten bedeckten, — also wenn jener Goldaufsatz wirklich vorhanden war, die zwei kleinen Keruben mit überdeckten.[7]) Ausser-

[1]) So ψ XVIII, 11. [2]) So wird man das יוֹשֵׁב הַכְּרֻבִים 1 sam. IV, 4. 2 sam. VI, 2 immer zuerst übersetzen (1 chr. XXVIII, 18. cf. ψ LXXX, 2). [3]) Ich habe ebenfalls S. 205 dies als wahrscheinlich hingestellt, weil der Ausdruck vorwiegend mit der Bundeslade verbunden ist, vgl. num. VII, 89. ex. XXV, 22; doch später ist derselbe offenbar nach der andern Seite hin ausgebildet ψ XCIX, 1. [4]) gen. III, 24. [5]) ezech. XXVIII, 13. 14. 16. [6]) ex. XXV, 18 ff. XXXVII, 7 ff. [7]) 1 reg. VI, 23. 29. VIII, 6.

dem aber erscheinen sie als Verzierung, die göttliche Gegenwart andeutend, in der Stiftshütte, noch mehr aber im Tempel.[1])

Die erste Bedeutung dieser Keruben liegt nun in der einzigen späteren Stelle zu Grunde, wo ausführlicher von ihnen die Rede ist, bei Ezechiel. Der Prophet sieht zuerst[2]) vier Lebewesen,[3]) deren Gesammteindruck menschlich ist, aber jedes mit vier Angesichtern und vier Flügeln, sowie mit nicht gebogenen in Stierfüsse auslaufenden Beinen. Unter ihren Flügeln sind Menschenhände, und ihre Flügel sind so gefügt, dass sie sich nicht umzuwenden brauchen. Das entscheidend hervortretende Antlitz ist das des Menschen, — rechts und links das des Löwen und des Stieres, hinten das des Adlers. Die Flügel bedeckten theils den Leib, theils wurden sie zum Fliegen gebraucht, und sanken schlaff nieder, wenn die Thiere still standen. Aus ihrer Mitte leuchteten Feuer, Fackeln, Blitzstrahlen. Und an sie schlossen sich vier Räder, wie in einander gefügt, Wirbel genannt.[4]) Diese waren wie die Thiere mit Augen bedeckt, als Symbol der Intelligenz; sie waren lebendig, — der Geist der Thiere in ihnen.[5])

Diese Thiere nun werden später dem Propheten als Kerube enthüllt.[6]) Auf ihren Häuptern, von den Flügeln erreicht, ruht ein Gewölbe wie des Himmels, darauf ein azurner Thron von unbeschreiblichem Glanze, auf welchem Gottes Herrlichkeit ruht. So tragen die Keruben in majestätischem Schalle den sich offenbarenden Gott zur Erde nieder, zum Tempel, und tragen ihn wieder aufwärts.[7]) Sie loben Gott mit heiligem Psalmlied, geben dem von Gott Beauftragten von dem heiligen Feuer zwischen den Rädern.[8]) So sind sie himmlische Lichtwesen aus der geheimnissvollen Welt des Ortes Gottes,[9]) von Gottes Intelligenz und Licht durchdrungen[10]) Träger seiner Offenbarung. Sie sind offenbar mit grosser Freiheit gezeichnet, — vielleicht dass, wie Züllig scharfsinnig bemerkt, dem ganzen Gemälde die kunstvolle Form der Waschbecken am Tempel[11]) oder sonst ein orientalisches Kunstwerk vorlag. Jedenfalls lässt Ezechiel später in der Schilderung

[1]) ex. XXVI, 1. 31. XXXVI, 8. 1 reg. VI, 32. 35. VII, 29. 36. 2 chr. III, 10—13. V, 7 f. [2]) I, 5 ff. [3]) חַיּוֹת [4]) X, 12 (הַגַּלְגַּל) [5]) I, 21. X, 12. 17. [6]) X, 1 ff. 14 ff. 20. [7]) IX, 3. X, 3. [8]) III, 12. IX, 2. [9]) III, 12. [10]) X, 12. [11]) Die Mechonah 1 reg. VII, 27 ff.

des Zukunftstempels[1]) nur zwei Gesichter der Keruben durchblicken, rechts den Menschen-, links den Löwenkopf.

Das ist das biblische Material zur Erklärung dieser Wesen. Was nun zunächst das Verhältniss der verschiedenen Stellen zu einander anbetrifft, so sind alle Ausleger darüber einig, dass bei Ezechiel ein andres, weitergebildetes Bild vorliegt als in den alten Stellen. Die Keruben des Tempels und der Stiftshütte müssen nach den Raumverhältnissen aufrecht gestanden haben, mit nur einem Antlitz[2]) und zwar doch wohl dem Menschenantlitze; auch erscheinen sie eher nur zweigeflügelt. Die Schilderung bei Ezechiel selbst, der die „Thiere" ja erst allmählig als Keruben erkennt, führt auf eine solche Neuheit der Darstellung. Also Ezechiel hat gewiss, — ob an vorliegende Kunstanschauungen schliessend oder nicht, — die Gestalt fortgebildet, und wohl nach dem Bedürfnisse, dass die sich nicht umwendenden Gestalten überall hin ein Antlitz wenden sollten. Nun fragt sich nur, ob diese Weiterbildung die ursprüngliche Vorstellung von den Keruben vollkommen veränderte, oder ob sie eine bei der Dehnbarkeit aller symbolischen Gestalten sehr leicht erklärbare Weiterentwicklung war, welche den ursprünglichen Charakter nicht beeinträchtigte. Das Letztere war die Meinung fast aller früheren Erklärer, — auch von Züllig und Lämmert nicht verlassen. Das Erstere hat Riehm behauptet, und hat grossen Beifall darin gefunden. Er hält den ursprünglichen Kerub überhaupt nicht für eine zusammengesetzte Kunstgestalt, sondern für einen geflügelten Menschen,[3]) — schreibt dem Ezechiel die gesammte Veränderung als eine von ihm freithätig erdachte zu.

Riehm meint zunächst, die Veränderlichkeit der Schilderung bei Ezechiel selbst[4]) beweise nicht für frühere Unbestimmtheit dieser Gestalten; denn sie hänge davon ab, dass das eine Mal freistehende Figuren, das andre Mal Figuren auf einer ebenen Fläche gemeint seien, und die Zusammenstellung des Kerubs mit dem Stier sei offenbar nur in einer verderbten Lesart begründet.[5])

[1]) ezech. XLI, 18 ff. [2]) ex. XXV, 20. 1 reg. VI, 23 (die Höhe im Tempel war so gross wie die Ausdehnung der ausgespannten Flügel. Der Aufsatz auf der Bundeslade war ohnehin so schmal, dass eine andere als aufrechte Stellung undenkbar wäre). [3]) In gewissem Sinne ähnlich nach Rabb. Thenius, Keil, Kurtz. [4]) I, 10. cf. XLI, 18. [5]) X, 14. Auch mir ist nicht zweifelhaft, dass hier כְּרוּב einfach verschrieben ist für שׁוֹר.

Wenn aber einmal Ezechiel, um die sich nicht umwendenden Keruben nach allen vier Himmelsgegenden hin schauen zu lassen, ein vierfaches Antlitz dichtete, so boten sich aus dem Thierreiche diese drei andern Gesichter neben dem Menschenantlitz als Sinnbilder der Herrschaft, Kraft, Schnelligkeit von selbst. Und da im Tempel die Keruben mit Löwen und Stieren abwechselnd vorkommen,[1]) können sie nicht wohl selbst die Gestalt dieser Thiere einschliessen. Im Tempel und in der Stiftshütte erscheinen sie grade, aufrecht, mit zwei Flügeln, mit einem Antlitz, — also da sie gewiss nicht ungeheure Vögel sein sollten, wohl als geflügelte Menschen; das Menschenantlitz ist ja ohnehin auch bei Ezechiel das vorherrschende Antlitz. Doch scheidet auch Riehm die Keruben von den Engeln die nicht geflügelt erscheinen, — und glaubt dass die Flügel bei ihnen die Hauptsache waren, — sowohl weil sie wie Flügel des Windes, der Morgenröthe etc. Gott tragen, als weil sie gleich der Wolke Gottes Gegenwart verhüllen sollen. So meint er, die Keruben seien wohl zunächst nur Personifikation der Wolke, welche Gott tragend und verhüllend gedacht ward. Ezechiel habe in Anlehnung an jes. VI, vielleicht auch nach babylonischen Vorbildern, die Gestalt zur zusammengesetzten weitergebildet.

Was ich an dieser Ansicht für unbestreitbar und richtig halte, habe ich oben schon gesagt. Sie selbst kann ich nicht für begründet ansehen. Wenn einmal eine zusammengesetzte Phantasiegestalt vorlag, so war es für Ezechiel ganz leicht und natürlich, sie nach dem Zwecke seiner Schilderung zu ändern und weiter zu bilden, z. B. aus einer Gestalt, deren Körper Stierfüsse, Adlerflügel und Löwenmähne einschloss, aber nur das Menschenantlitz zeigte, eine geflügelte Gestalt mit vierfachem Antlitz zu machen. Aber aus einer reinen Menschengestalt mit Flügeln eine zusammengesetzte Thiergestalt zu machen, von der er selbst zuerst den Ausdruck „Thiere“ [2]) gebraucht, das scheint mir über alle Grenzen erlaubter Weiterbildung der Symbolik hinauszugehen, vor Allem bei einem Propheten, dem die alte Kerubenvorstellung bekannt sein musste und sicher **heilig** war. Ueberhaupt aber erscheint von Anfang an im Alten Testamente der Kerub als etwas ganz

Denn das eigentliche Kerubantlitz muss auch nach Ezechiel das des Menschen sein I, 5. [1]) 1 reg. VII, 29 (36). [2]) חַיּוֹת I, 5.

Bekanntes, also seit Urzeiten in der Volksphantasie Lebendes; es wird durchaus nicht weiter angegeben, wie die Bilder verfertigt werden sollen, sondern dem Künstler dies als bekannt einfach überlassen. Das weist aber meiner Ansicht nach weit eher auf zusammengesetzte Wundergestalten hin, welche ja nach bestimmten Ueberlieferungen, wie die Sphinxe, die geflügelten Stiere etc. von Jedem leicht hergestellt werden konnten, als auf geflügelte Menschen, wo auf den ganzen Personeindruck mehr Gewicht fiel und jedenfalls wohl eine nähere Anweisung über Ausdruck und Erscheinung nöthig war. Und sicher weist es auf eine uralte, im Volke selbst haftende Ueberlieferung, welche doch Ezechiel wohl nicht in der Art, wie Riehm meint, verletzen konnte. Endlich aber kommt es mir an sich unwahrscheinlich vor, dass im Allerheiligsten als Schnitzwerk überhaupt das Bild von Menschen sollte eingeführt sein. Symbolische Gestalten, — in ganz Asien mit bestimmter Bedeutung verbreitet, — konnten keinem Bedenken unterliegen; aber geflügelte Menschen mussten als solche zur Abgötterei reizen. So glaube ich bei der früheren Ansicht stehen bleiben zu müssen, dass die Keruben zusammengesetzte Gestalten waren auf Stierfüssen mit Adlerflügeln, mit Löwenmähnen und menschlichem Leib und Antlitz, aufrecht stehend und ihre grossen Flügel ausbreitend über das Heiligthum.[1]) Von Ezechiel wurden sie dann gemäss ihrem ursprünglichen Wesen weitergebildet. Warum aber solche Gestalten nicht mit Löwen und Stieren abwechselnd einen Schmuck bilden konnten, vermag ich nicht einzusehen.

Engel waren dann die Keruben auf keinen Fall. Es fragt sich, was sie sein sollten und wie man ihre Thätigkeit dachte. Symbolische Gestalten waren sie jedenfalls, in sich vereinigend die edelsten Gestalten aus der geschaffenen Welt, den Menschen als Symbol für Intelligenz, den Löwen für Herrschaft, den Stier für Kraft, den Adler für Schnelligkeit. Aber sie werden nicht dieser Erde angehörend gedacht. Sie sind das besondre Eigenthum Gottes. Diese Wesen sind es, Idealgestalten vollkommener Kräfte,

[1]) Allerdings ist es ja für unsere abendländische Phantasie schwer, solche Gestalten nachzubilden, wenn sie nicht geradezu uns entgegentreten, wie aus den Trümmern Ninivehs. Und Vatkes „Schnabel der zugleich dem Löwenrachen ähnlich war" ist geeignet zur Vorsicht zu stimmen. — Züllig: „ein aufgerichteter, zweifüssiger geflügelter Stier mit menschlichem Antlitz und Menschenhänden".

wie sie der Hoheit Gottes entsprechen, auf denen er sich niedersenkt zur Erde. Sie sind es, die seine Gegenwart zugleich verkünden und verhüllen, wenn er im Heiligthum wohnt. Sie als Träger seiner Gegenwart und Verhüller seiner Herrlichkeit sind überhaupt die Wächter heiliger Gottesschätze, an welche des Profanen Hand nicht rühren darf. Und das letztere ist nach der Stelle bei Ezechiel gewiss nicht bloss israelitische Anschauung; — es greift tief in die heilige Symbolik der alten Welt ein, wo die Greifen vor den Gottesschätzen, die Drachen vor den Hesperidengärten und dem Goldvliess, die Sphinxe vor den Tempelheiligthümern liegen.

Ob sie unmittelbar an die heilige Wolke oder überhaupt an eine einzelne derartige Vorstellung schliessen, möchte ich bezweifeln. Die Phantasie des religiösen Alterthums konnte viel ursprünglicher und natürlicher auf solche Bilder kommen. Aber das ist gewiss richtig, dass es sich bei ihnen nicht um Wesen handelt, die ursprünglich als wirklich und persönlich Gegenstände der religiösen Betrachtung waren. Die Keruben kommen nur in Betracht um ihres Dienstes willen, sind nur verkörperte Gedankenbilder, welche sich an Gottes Nähe und Unnahbarkeit schliessen, und welche der lebendig konkrete Sinn des hebräischen Alterthums dann real und lebendig dachte. Sie sind nicht Ausdrücke einer idealen Natur gegenüber der gefallenen empirischen. Sie sind Ausdrücke der höchsten Lebenspotenzen wie sie zu einem Bilde vereinigt allein würdig sind, der göttlichen Gegenwart Offenbarung und heilige Hülle zu sein. Ihre räthselhafte Gestalt ziemt ebenfalls dem Gedanken göttlichen Geheimnisses und göttlicher Unerforschlichkeit, — wie ja grade dieser Gedanke in hundert ähnlichen Formen im alten Orient wiederkehrt. So sind sie, wie gegenüber den Unklarheiten Lämmerts festzuhalten ist,[1]) Phan-

[1]) „Die Realität des Kerubimsymbols ist die von der natürlichen Willensenergie des heiligen Gottes durchdrungene Spitze des ihn unmittelbar umgebenden Naturlebens in seiner Wechselbeziehung zu Geistesgesetz und sittlichem Leben, — in der Schrift nicht nur in dieser ihrer Concentration sondern auch in ihrer Explication in mannigfachen Gestaltungen dargestellt. Sie sind nicht die Allmacht Gottes, aber ihre obersten Gefässe“, „weder Sinnbilder der Lebenskraft, noch Persönlichkeiten, noch poetische Fictionen, sondern Realitäten“. (Für die Idealnatur darstellend hält sie auch Bähr.) Hofm. „Geschöpfliches Leben in welches sich die einige Fülle des Wesens Gottes begiebt, um darin zu einer Mannigfaltigkeit von Vermögen zu werden.“

tasiebilder religiöser Art, bestimmt dem Gedanken göttlicher Nähe und göttlicher Unnahbarkeit Ausdruck zu geben; — dann aber in der Weise des Alterthums lebendig und real vorgestellt. Wo Gott sich niederlässt zur Erde, da thront er auf der Wolke in seiner Herrlichkeit oder auf dem Kerub. Wo Gott auf Erden weilt, da hüllen die Keruben seinen Lichtglanz ein gleich der Wolke von Weihrauch oder jener übersinnlichen Wolke die das Heiligthum füllend gedacht wird. Wo Schätze Gottes, unnahbare Heiligthümer vor dem profanen Auge zu hüten sind, da hüllt der Kerub sie ein und hütet sie.

Dass der Name der Keruben nicht mit den nächsten hebräischen gleichklingenden Wurzeln zusammenhängt, ist mir nicht zweifelhaft. Weder Schnitzwerk,[1]) noch Grauengestalt,[2]) kann ihre Bedeutung sein; — auch Riehms Vermuthung, die das Wort mit dem „zurückhalten des göttlichen Glanzes" in Verbindung bringt, schliesst an einen viel zu einzelstehenden Zug.[3]) Noch weniger kann es als eine Umkehrung von Rekub Wagen[4]) gelten; — denn auch das ist nur eine Seite ihres Gedankens, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit des sprachlichen Vorgangs in dieser Umwendung der Radikale. Mir ist viel wahrscheinlicher, dass das Wort einem grösseren sprachlichen Gebiete angehört, — auf welchem mir allerdings nicht zukommt eine bestimmte Ansicht auszusprechen.[5])

Von den Seraphen,[6]) so gewiss es ist, dass sie erst in der folgenden Zeit mit Namen vorkommen, kann doch ebenfalls schon hier geredet werden. Denn die einzige Stelle in welcher sie erwähnt sind jes. VI, 2 f., ohnehin den älteren Schriften der folgenden Periode angehörig, spricht von ihnen ja so ganz als von etwas Längstbekanntem, für keinen im Volke der Erklärung Bedürftigem, dass wir wohl sicher sie ebenfalls für eine schon in unsrer Zeit im Volke lebende heilige Vorstellung halten dürfen. Einen gewissen Zusammenhang mit den Keruben deutet allerdings die Schilderung

[1]) Von כָּרַב pflügen, reissen. [2]) Von כָּרַב ängstigen. Die Verbindung mit כָּרַב ackern, als ob Kerub der Ackerer, der Ochse wäre, — oder die Erklärung „der Geängstete" als Diener des grossen Gottes, — oder gar die Zusammenstellung mit קָרַב „der Nahegehaltene" führe ich nur als einmal genannte auf. [3]) כָּרַב constringere. [4]) כְּרוּב für רְכוּב wie כֶּסֶל סִכֵּל, cf. Hofmann, Redslob. [5]) garuda (Philostr. vit. Apoll. III. 48.), γρύψ scheinen mir immer noch am nächsten liegend. [6]) שְׂרָפִים

bei Ezechiel an,[1]) und das Neue Testament hat ihre Gleichartigkeit ohne Weiteres aus der herrschenden Ansicht herübergenommen,[2]) — wie auch Neuere, z. B. Lämmert, dieselbe als selbstverständlich voraussetzen. Doch können wir diese Ansicht nicht für geschichtlich berechtigt halten. Die Seraphen bei Jesaja stehen als Diener im himmlischen Heiligthume vor Gott.[3]) Sechs Flügel trägt ein Jeder. Mit dem einen Flügelpaar fliegen sie, nicht als ob sie in beständig fliegender Bewegung wären, da sie ja vor Gott stehen; sondern sie fliegen damit, wenn die Gelegenheit zum Fliegen sich bietet. Mit dem andern Paare verhüllen sie aus Demuth das Haupt, mit dem dritten aus Ehrfurcht die unbekleideten Füsse. Sie sind also als Menschengestalten und zwar bekleidet zu denken, da sonst die Verhüllung von Haupt und Füssen ohne Sinn wäre. Ihr Antlitz ist ein menschliches und eine menschliche Stimme erschallt aus ihrem Munde.[4]) Ihre Hände sind menschlich und bedürfen um Gluthkohlen zu fassen der Zange.[5]) Ihre Zahl ist eine grössere; in einem Doppelchor umgeben sie den himmlischen Thron.[6]) So sind sie jedenfalls nicht Keruben im Sinne unsrer Auffassung. Aber auch nach der Vorstellung Riehms können sie es nicht sein. Die Keruben tragen oder verhüllen Gott, sie zeigen im irdischen Heiligthume seine Glanzgegenwart. Die Seraphen stehen dienend vor Gott in seinem himmlischen Heiligthum. Mögen auch die Keruben von göttlichem Glanz und göttlicher Intelligenz erfüllt gedacht sein und Gott preisen wie alle Kreatur, sie können unmöglich in seinem himmlischen Heiligthum als seine vertrautesten Diener erscheinen.

Schwer ist es allerdings, nach der einen Stelle in welcher sie genannt sind, eine klare Vorstellung von diesen Wesen zu gewinnen. Und es lässt sich begreifen, dass man an den Schlangennamen Saraph denkend, damit den Nehustankultus zusammenstellend und fremdartige Vorstellungen hineinmischend, auf den Gedanken kam, dass die Seraphen Schlangenwesen seien, Gegen-

[1]) I, 11. III, 12. IX, 2. cf. jes. VI, 2 ff. [2]) apoc. IV, 8. [3]) עָמַד עַל weil der Bedienende vor dem Sitzenden steht cf. gen. XVIII, 8. zac. IV, 14.
[4]) jes. VI, 3. [5]) jes. VI, 3. [6]) Der Chor beruht auf Gesang und Gegengesang, im Doppelchor vereinigt, darum die Dreiheit des „Heilig“. Das „Einer von den Seraphen“ weist auf eine grössere Zahl hin.

bilder der Paradiesesschlange.[1]) Aber Schlangen, welche sechs Flügel haben und daneben menschliche Hände und menschlichen Mund und überdies stehen, würden selbst für eine indisch-ägyptische Phantasie etwas weitgehend sein. Und wie sollten denn Thiere den heiligsten Platz der unmittelbaren Gottesnähe seinen Heerschaaren wegnehmen!

Auch „Brennende“,[2]) Feuerengel können sie kaum sein sollen; denn wozu nähme sonst der Seraph von dem Altar die heilige Gluth; warum brauchte er die Zange, sie zu berühren? Allerdings muss ja Feuer Gottes des Propheten Lippen berühren; aber das Feuer von welchem die Himmlischen glühen, ist auch Gottes Feuer, so gut wie das zwischen den Rädern welche mit den Keruben verbunden gedacht sind.[3])

Mir ist nicht zweifelhaft, dass 1 reg. XXII, 19 f. eine genügende Erklärung zu der Vision des Jesajah bietet. Dort sieht ja ebenfalls der Prophet Gott auf seinem himmlischen Throne, — rechts und links „das Heer des Himmels“ dienend ihn umstehen.[4]) Dort wie bei Jesajah wird ein Auftrag Gottes von einem der Stehenden vollzogen. So sind auch hier gewiss die Seraphen nichts Anderes als Engelschaaren, welche in heiligem Chor um den Thron Gottes gereiht sind. Und zwar bietet das Wort eine ganz naheliegende und passende Deutung. Nach dem verwandten arabischen Stamme bezeichnet es den Angesehenen, Fürsten.[5]) Nun ist grade diese Bedeutung die allein angemessene. Den Thron eines irdischen Königs umstehen unmittelbar, ihm zu persönlichen Dienste, nur die höchsten Würdenträger des Reiches. So stehen um den Gottesthron die „Fürsten der Heerschaaren Gottes“, — die mächtigsten unter den Göttersöhnen.

Wenn diese Erklärung richtig ist, so haben wir an den Seraphen eine Parallelstelle zu der Erscheinung des Fürsten des Heeres Gottes bei Josua. Es wäre allerdings dann wichtig, dass diese Fürsten nicht mehr bloss als Menschen, sondern geflügelt erschienen. Doch muss ja auch wenn wir recht gefolgert

[1]) num. XXI, 6. 8 der Name שׂרף. Vatke, Ewald u. A. [2]) lev. X, 16. Es wäre wie מַלְאֲכֵי־אֵשׁ. [3]) Die Anlehnung an Serapis, Teraphim u. A. übergehe ich. [4]) Auch עָמַד עַל. [5]) سريف سرف cf. Steudel 225. (Scheriff.)

haben, immer noch zweifelhaft bleiben, wie viel von der Schilderung dem Jesajah selbst, also erst der folgenden Periode angehört.

b. Lehre vom Menschen und der Sünde.

CAPITEL XXV.

Der Mensch.

Literatur: Roos Grundzüge der Seelenlehre aus heil. Schrift 1857. **Beck** Umriss der biblischen Seelenlehre Aufl. 2. 1862. **Delitzsch** biblische Psychologie Aufl. 2. 1863. Carus Psychologie der Hebräer nach ihren heiligen Büchern (nachgelassene Werke Bd. V.). **Böttcher** de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo l. 1. Vol. I. S. 20 ff. **Hofmann** Schriftbeweis I. 284 ff. Auberlen Geist des Menschen (in Herzogs Realencyclopädie). **Oehler** Herz im biblischen Sinne (in Herzogs Realencyclopädie).

1. Der Mensch als Naturwesen.

Eine unbefangene Anschauung von den biblischen Schriften wird eine schulgerechte Anthropologie oder Psychologie überhaupt nicht in ihnen suchen, — am wenigsten in diesem Zeitraum, welcher von jeder schulmässigen Entwicklung noch so völlig frei ist. Alles was man erwarten kann, ist eine volksthümlich einfache und im Wesentlichen gleichmässige Anschauung von dem Menschen als Naturwesen, welche grosse Freiheit im Ausdruck durchaus nicht ausschliesst. Denn allerdings ist in so einfachen Zeiten die Anschauung eines Volkes von diesen Dingen noch eine ziemlich einheitliche; erst die eigentliche Spekulation der Schule bringt Klarheit aber auch deutliche Verschiedenheit in die ganze Auffassung. Ausserdem können wir erwarten, dass sich im hebräischen Volke die Anschauung vom Menschen nicht ohne Zusammenhang mit

seiner religiösen Gesammtentwicklung ausgebildet hat, — wie das ja in jedem alten Volke der Fall war. Also eine wesentlich einheitliche, mit dem Ganzen der alttestamentlichen Religion zusammenstimmende Vorstellung vom Menschen wird in den Schriften dieser Zeit vorliegen; aber gewiss sehr einfach, naturwüchsig, auf der bloss äusserlichen Beobachtung ruhend, volksthümlich und ohne jede Schärfe eines wirklichen Systems. Das Letztere ist gegen die oben angeführten vielfach verdienstlichen Werke zu bemerken, welche ausserdem den Fehler begehen, die sämmtlichen „biblischen Schriften“ ohne Weiteres als gleichmässiges Material für unsre Frage zu betrachten.

Nach seiner äussern Erscheinung ist der Mensch zunächst Fleisch (בָּשָׂר), d. h. sinnliches, endliches Sein, wie es überall in der sichtbaren Schöpfung uns entgegentritt. Das Wort bedeutet bei A, wo „alles Fleisch“ ein häufig wiederkehrender Lieblingsausdruck ist,[1]) Menschen und Thiere als dem sinnlichen Lebenskreise angehörig und zugleich belebt; — denn das Sinnliche ohne Leben ist nicht Fleisch, sondern Staub oder vegetabilisches Gebilde. Schon in dem ältesten Fragmente[2]) knüpft sich an diese Bedeutung die nahe daran gränzende des Gegensatzes gegen den Geist, der sinnlichen und sittlichen Schwäche, — wie sie dem in sich selbst ruhenden, sich selbst gebietenden Leben entgegengesetzt ist. In diesem Sinne nennt B den Menschen „aus dem Staube geworden“ und darum „Staub und Asche“.[3])

Fleisch bezeichnet an sich auch im Gegensatze zu der Haut die Körpermasse,[4]) im Gegensatz zu Knochen und Blut das Feste und doch lebendig Biegsame im Körper,[5]) — dann den Körper selbst als Material z. B. zum Opfer, zum Essen.[6]) Daraus wird das Wort dann Bezeichnung des sinnlich Lebendigen nach seiner leiblichen Seite. Ein Fleisch sein, ist körperlich zu einer Einheit verbunden werden;[7]) — mein Fleisch und Bein, d. i. mein leib-

[1]) gen. VI, 12. 13. 17. 19. VII, 15. 16. 21. VIII, 17. IX, 4. 11. 16. 17. lev. XIII, 24. XVII, 14. num. XVI, 22. XVIII, 15. XXVII, 16 etc. cf. deut. V, 23 u. s. w. [2]) gen. VI, 3. (weil er Fleisch ist, soll er nicht ewig von Gottes Geist durchwaltet werden). [3]) gen. II, 7. XVIII, 27.
[4]) lev. VIII, 31. IX, 11. num. XIX, 15. [5]) ex. XII, 8. deut. XII, 27. cf. gen. II, 23. XLI, 2. 3. 19. [6]) lev. VII, 19 f. num. XI, 4. 13. deut. XII, 15. cf. ex. XVI, 3. XXII, 30, wie natürlich auch jedes einzelne Stück des Körpers so heissen kann gen. XVII, 11. 14. 23. 24. [7]) gen. II, 23 f.

licher, Bluts-Verwandter.[1]) Ferner bezeichnet das Wort dieses sinnlich-Lebendige selbst als solches, d. h. Mensch und Thier als animalische, der Sinnenwelt angehörige Wesen,[2]) so dass „mein Fleisch“ gradezu „ich“ heissen kann, sofern der Mensch von sich nach seiner sinnlichen Existenz redet.[3]) — Der Uebergang von da zum sittlichen Begriff ist einfach und natürlich; das sinnlich animalische Wesen ist an sich auch das beschränkte, schwache, der Sinnlichkeit und Selbstsucht offenstehende Wesen.[4]) Dagegen ist andrerseits das Fleisch ja auch das Bewegliche, Fühlende gegenüber dem todten Stein oder dem Knochen, — und so kann „ein Herz von Fleisch“ später ganz wohl dem „Herzen von Stein“ entgegengesetzt werden, als empfindendes.[5])

Dieses materielle Wesen nun ist ein lebendiges durch den „Geist“ (רוּחַ). Geist ist zunächst überhaupt ein Bewegtes, bewegte Luft. Darum heisst der Wind so,[6]) darum vor Allem der Athem als die das Leben beurkundende Luftbewegung in den belebten Wesen.[7]) So, wohl auch ursprünglich ziemlich sinnlich gefasst, ist der Geist Gottes die ihm innewohnende Kraft des Lebens und der Bewegung.[8]) Aus diesem Gottesgeiste nun wird alles geschaffne Leben, aller kreatürliche Hauch, stammend gedacht, so dass Gott der Herr der Geister alles Fleisches ist.[9]) Indem also aus dem Gottesgeist Geist für die geschaffnen Wesen wird, ist der Geist auch in diesen zunächst der das Leben sinnlich darstellende Athem.[10]) Aber er ist auch dieses Leben selbst als bewusstes, selbstständiges; — so kann der Mensch am Geist beängstigt, betrübt, niedergeschlagen sein,[11]) wie andrerseits der

[1]) gen. XXIX, 14. XXXVII, 27. jud. IX, 2. 2 sam. XIX, 13 f. [2]) Cf. S. 348 Anm. 1. [3]) ψ XVI, 9. LXIII, 2. LXXXIV, 3. (ja poetisch selbst עֲצָמוֹתַי für den Menschen als sinnlich fühlendes Wesen ψ XXXII, 3. LI, 10.)

[4]) Dieser Gegensatz gegen Gott und geistiges Leben ist dann später nach vielen Seiten hin weiter entfaltet: jes. XXXI, 3 Gegensatz gegen Geist, jerj. XVII, 5. 2 chr. XXXII, 8 Gegensatz zu Gott, hiob X, 4 „Fleischesaugen“ d. h. der Täuschung unterworfene, — ψ LXXVIII, 39 Hinfälligkeit, deut. V, 23 Fleisch kann Gott nicht schauen, ψ LVI, 5 etc.

[5]) ezech. XI, 19. XXXVI, 26. [6]) gen. VIII, 1. ex. X, 13. 19. (2 sam. XXII, 11. ψ I, 4. CIV, 4.) [Daran schliesst dann die Bedeutung „luftig“ „eitel“, gleichbedeutend mit הֶבֶל hiob VII, 7. XVI, 3. jerj. V, 13.]

[7]) (hiob XIX, 17. XXVII, 3.) ex. XV, 8. ψ XVIII, 16. [8]) Z. B. gen. I, 2. VI, 3. (cf. hiob XXXII, 8. XXXIII, 4. XXXIV, 14. ψ CIV, 29. XXXIII, 6.) [9]) num. XVI, 22. XXVII, 16. [10]) (1 reg. X, 5. jes. XXVI, 9.) gen. VI, 17. VII, 15. 22. [11]) gen. XXVI, 35. ex. VI, 9. (jes. LIV, 6. ψ XXXIV. 19. LI, 19.)

Geist eines Menschen „aufleben" „aufgeweckt werden" kann;[1]) so kann es heissen „in seinem Geiste ist Trug".[2]) Sobald aber das im Athem dargestellte Leben aufhört, ist der Geist nicht mehr im Menschen.[3]) — Leicht ist der Uebergang auf das mehr sittliche Gebiet. An sich ist Geist als Bewegung, Leben, der Gegensatz gegen das Fleisch als das an sich träge, hinfällige,[4]) — und wie die von Gott ausgehende Lebenswirkung Geist ist, so können auch die von ihm ausgehenden einzelnen lebendigen Wirkungen gradezu Geister heissen.[5]) Und alle die einzelnen Bewegungen geistigen Lebens, wie sie ja auch oft als von Gott ausgehende, von ihm dem Menschen mitgetheilte Geister erscheinen, können als „Geist" bezeichnet werden. So giebt es einen Geist der Trauer, der Eifersucht, der Weisheit, der Kraft, des Heldenmuthes u. A.[6]) — In manchen dieser Bedeutungen ist völlig parallel das Wort „Hauch" (נְשָׁמָה). Auch dieses bezeichnet den von Gott der Kreatur gegebenen Lebenshauch als solchen,[7]) bezeichnet ihn dann auch als das Leben des Einzelgeschöpfes im Athem sinnlich dargestellt.[8])

Sobald ein materielles Wesen durch Gottes Geist belebt ist, ist in ihm eine Seele (נֶפֶשׁ), genauer eine „lebendige Seele" נֶפֶשׁ חַיָּה, (so ist der Ausdruck gen. I, 30 gebraucht), d. h. ein fühlendes, begehrendes, selbstbewusstes Leben. Sofern nun diese Seele als in dem Menschen wohnend gedacht wird, ist sie vor Allem Zusammenfassung des fühlenden, individuellen Lebens. Wenn die Seele „herausgeht" stirbt der Mensch;[9]) die Seele in die Hand nehmen, heisst sein Leben wagen;[10]) — nach der Seele suchen, heisst nach dem Leben trachten,[11]) und vielfache andre Ausdrücke beweisen diese Gleichbedeutung von Seele und individuell empfindendem Leben des Menschen.[12]) Darum ist dann die

[1]) gen. XLV, 27. (cf. hagg. I, 14. 2 chr. XXXVI, 22.) [2]) (ψ XXXII, 2.) Aehnlich num. XIV, 24 es war ein anderer Geist in Kaleb. Am deutlichsten jos. II, 11. V, 1. jud. VIII, 3 (wo der Geist des Menschen Ausdruck seines Selbst- und Kraftgefühls ist). [3]) 1 reg. X, 5. (cf. jud. XV, 19. 1 sam. XXX, 12.) [4]) jes. XXXI, 3. [5]) 1 reg. XXII, 21 ff. [6]) num. V, 14. 30. (hos. IV, 12.) [7]) gen. II, 7. VII, 22. [8]) 1 reg. XVII, 17. (jes. LVII, 16.) cf. ψ CL, 6. [9]) gen. XXXV, 18. cf. 1 reg. XVII, 21. (geistig ψ XIX, 8. XXII, 30.) [10]) jud. XII, 3. cf. V, 18. [11]) Z. B. ex. IV, 19. 1 sam. XX, 1. 1 reg. XIX, 10. 14. ψ XL, 15 etc. [12]) ex. XXI, 30. num. XXXV, 31 Lösegeld der Seele (ψ XLIX, 16.); gen. XXXII, 31. jos. II, 13 die Seele retten; 2 sam. I, 9 meine Seele ist in mir. Ueberhaupt ex. XXI, 24. jos. IX, 24. 1 reg. II, 23. prov. XXII, 23. 25. So heisst denn

Seele Sitz des Gefühls im weitesten Sinne. Sie ist betrübt, erfreut, erzürnt.[1]) Sie begehrt, hasst, liebt, wünscht.[2]) So kann eines Menschen „Seele“ gradezu sein Begehr, sein Wunsch sein, wie ja selbst auf Gott dieser Ausdruck Anwendung findet.[3]) So ist die Bezeichnung für das „Aufathmen“ nach Herzens Lust in schöner Weise von dem Worte „Seele“ gebildet.[4]) Und weil die Seele das Empfindende, Wünschende, Wollende im Menschen ist, ist sie der eigentliche Ausdruck seiner kreatürlichen Persönlichkeit. Ueberall wo der Mensch von seinem Gefühl, Wunsch etc. redet, kann er statt „ich“ „meine Seele“ sagen.[5]) — Aber der Mensch **hat** nicht bloss eine Seele, er **ist** wie das Thier „lebendige Seele“, weil ja darin das Eigenthümliche seines Seins liegt, welches ihn von der nicht animalischen Schöpfung völlig abtrennt.[6]) So sind denn „Seelen“ so viel wie Menschen, Personen.[7]) So kann gradezu selbst der Todte, da er noch ein „Jemand“ ist, Seele genannt werden.[8]) So kann der Mensch sagen „meine Seele sterbe“, „meine Seele lebt“, während ja andrerseits das Sterben das Herausgehen der Seele ist,[9]) und der Mensch durch die Seele lebt. — Diese Seele als empfindendes persönliches Menschenleben wird im Blute versinnlicht gedacht, wie der Geist im Athem, sei es dass genauer

der Mühlstein als Bedingung des Lebensunterhalts „die Seele des Armen“ deut. XXIV, 6. [1]) gen. XLIV, 30. So hängt Seele an Seele 1 sam. XVIII, 1, — cf. jud. XVI, 16. XVIII, 25. 1 sam. I, 10. 2 sam. XVII, 8. — Verwandt damit „die Seele kasteien, beflecken“ lev. XVI, 29. 31. cf. XI, 43 f.

[2]) Z. B. gen. XXVII. 4. 19. 25. jes. XLII, 1 (von Gott). ψ XI, 5. XLII, 3. XCIV, 19. Cant. C. III, 1—3. So giesst man die Seele vor Gott aus 1 sam. I, 15. (Auch für Vernunftthätigkeit cf. 352 N. 4.) [3]) num. XI, 6. XXIII, 25. ψ XVII, 9. XLI, 3. LXXVIII, 18. ex. XXIII, 9., — sogar vom Vieh prov. XII, 10. Von Gott lev. XXVI, 11, 30. [4]) יִנָּפֵשׁ. ex. XXIII, 13. (von Gott ex. XXXI, 17.) [5]) Z. B. num. V, 6. jud. XVI, 30. vgl. Not. 2. So ist der Freund „wie die eigne Seele“ 1 sam. XVIII, 1. 3. deut. XIII, 6 f., d. h. vertraut wie das eigne Ich (oder „theuer wie das Leben“??). (1 sam. XX, 17.) [6]) gen. I, 20. 21. 24. (II, 7. 19.) IX, 10. 12. 16. XLVI, 15. 18. 22 ff. 27. ex. I, 5. X, 4. 16. XII, 18 f. XVI, 16. lev. II, 1. IV, 2. 27. V, 1. 4. 15. 17. 21. VII. 18. 20. 21. 25. 27. XI, 10. 46. XVII, 10. 29. XIX, 8. XX, 6. 25. XXII, 3. 11. XXIII, 29 f. XXIV, 17. 18. XXVII, 2. num. XV, 17. 30. XIX, 13. 20. 23. Besonders oft „eine Seele aus dem Volk ausrotten“ cf. gen. XVII, 14. Besonders stark: „das Blut einer Seele“ prov. XXVIII, 17. [7]) So „Seelen machen“ soviel wie Personen als Sclaven erwerben gen. XII, 5. — So „Seelen schlagen“ gen. XXXVII, 21. num. XXXI, 19. XXXV, 11. 15. 30. jos. XX, 3. 9. So „Seelen“ für Leute in der Redensart „von Leuten verachtet“ jes. XLIX, 7.

[8]) lev. XXI, 2. XXII, 4. XIX, 28. num. V, 2. IX, 6. 10. (Genauer VI, 6 נֶפֶשׁ מֵת). [9]) jud. XVI, 30. 1 sam. XVII, 55. (hiob XXXVI, 24. num. XXIII, 10.) gen. XII, 13. XIX, 19 f.

gesagt wird „die Seele ist im Blute“[1]) oder kühner „das Blut das ist die Seele“.[2]) — Daraus folgt nun die besondre Bedeutung des Herzens (לֵב).[3]) Das Herz als der Mittelpunkt des Blutlaufs ist der Mittelpunkt der Seelenthätigkeit, d. h. nicht bloss der Welt der Gefühle, Wünsche, sondern ebensowohl der Pläne, Vernunftüberlegungen.[4]) „Ohne Herz“ das ist ohne Vernunft.[5]) Nicht im Haupt oder Gehirn sondern im Herzen denkt sich der Hebräer den Sitz des Denkens, Planens, der Gewissensthätigkeit, der sittlichen Richtung. Ein neues Herz, das ist völlig umgeändertes Denken, Dichten und Trachten.

Diese Seele als das unersetzliche Kleinod in der menschlichen Persönlichkeit nennt schon die älteste Sprache der Hebräer gern mit dichterischen Worten, welche ihren einzigartigen Werth bezeichnen sollen. Sie ist die „Herrlichkeit“ des Menschen.[6]) Sie ist seine „Einzige“,[7]) um deren Rettung Alles geopfert und hingegeben werden soll.

Der eben dargelegte einfache Thatbestand der alttestamentlichen Ausdrücke vom Menschen als Naturwesen erklärt leicht, wie die verschiedenen Hauptbezeichnungen Geist, Seele, Leib in sehr verschiedener Weise neben einander gereiht werden können, so dass für die Spitzfindigkeit Gelegenheit genug vorhanden ist, ein verwickeltes psychologisches System aus ihnen herzuleiten. Selbstverständlich kann der Geist als die von Gott dem Menschen eingehauchte, in ihm Leben weckende Macht von der Seele unterschieden werden als dem kreatürlich persönlichen Leben wie es erst entsteht, wo der von Gott ausgehende Geist einen Theil des Stoffs zu selbstständigem Leben befähigt. Indem Gott den „Geist des Lebens“ dem Erdengebilde einhaucht wird der Mensch „lebendige Seele“, oder Wesen, in welchem lebendige Seele. Und noch selbstverständlicher können

[1]) lev. XVII, 11ᵃ. [2]) gen. IX, 4 wo דָמוֹ erläuternd für נַפְשׁוֹ eingeschoben wird, lev. XVII, 11ᵇ. deut. XII, 2. [3]) Womit dann dichterisch כְּלָיוֹת als Zusammenfassung der feineren innern Lebensgefässe ψ XVI, 7. XXVI, 2, מֵעִים ψ XL, 9, קֶרֶב ψ LXIV, 7. CIII, 1 abwechseln. (רַחֲמִים)

[4]) Z. B. ex. IV, 21. gen. VI, 5. VIII, 21. jos. VII, 5. XI, 20. prov. IV, 23. XV, 13 f. XVI, 5. 23. XXIV, 32. jes. X, 7. XLII, 25. hiob XII, 2 f. ψ LI, 12. VII, 11 u. s. w. [5]) hos. VII, 11. jerj. V, 21. prov. XVII, 16.

[6]) gen. XLIX, 6. ψ VII, 6. (XVI, 9. LVII, 9. CVIII, 2.) כָּבוֹד

[7]) יְחִידָה ψ XXII, 1. XXXV, 17.

diese Seele und dieser Geist von dem körperlichen Substrat, innerhalb dessen sie ihre Lebensthätigkeit entwickeln, unterschieden werden. Sobald man also nicht wählerisch mit dem Zusammenhange der Stellen umgeht, kann man meinen, jene Dreitheilung des Menschen in Geist, Seele und Leib zu finden, welche der späteren von griechischem Denken beeinflussten jüdischen Schulweisheit allerdings eignet und dadurch natürlich auch in den Denkkreis einzelner Schriftsteller des Neuen Testamentes gekommen ist.[1]) Aber der Schein dieses Rechtes wird für jeden Unbefangenen schwinden, wenn er sieht, wie andrerseits diese Ausdrücke in der unbefangensten Weise auch mit einander abwechseln oder sich ergänzen. Der Geist als dem Menschen eigen gewordenes kreatürliches Leben ist nicht eine Substanz neben der Seele, sondern dasselbe fühlende, denkende und wünschende Personenleben, nur dass dabei der Ton mehr auf die Lebenskraft gelegt wird, während bei der Seele die Welt der Gefühle, Empfindungen und Wünsche in den Vordergrund tritt. Die Seele wie der Geist verlässt den Menschen im Tode, kehrt in den zum Leben rückkehrenden zurück.[2]) An Geist zerbrochen, bekümmert und betrübt ist der Mensch, wie an der Seele zerbrochen, bekümmert und betrübt.[3]) Ja der Geist kann sogar mit dem Herzen parallel stehen, weil die das geistige Leben bewegenden Affekte in dem Mittelpunkt der Seelenthätigkeit ihren besondern Ausdruck haben.[4]) Und wie Geist und Herz neben einander stehen, so werden gleicherweise Seele und Herz mit einander verbunden, wobei dann „von ganzer Seele“ die volle Lebendigkeit des Thuns, „von ganzem Herzen“ die volle Willensaufrichtigkeit bezeichnet.[5]) Und andrerseits wenn von dem Ich als fühlender Persönlichkeit der Ausdruck „meine Seele“ gebraucht wird, so kann damit abwechseln „mein Leib, meine Gebeine“, sofern das Gefühl die körperlichen Zustände betrifft.[6]) So finden wir die volle Freiheit volksthümlicher und dich-

[1]) 1 thess. V, 23. hebr. IV, 12. [2]) 1 reg. X, 5. jud. XV, 19. 1 sam. XXX, 12. cf. gen. XXXV, 18. 1 reg. XVII, 21. 2 sam. I, 9. (wie auch bei uns „das Leben schwindet“ „das Bewusstsein schwindet“). (ψ XXXI, 6.)
[3]) gen. XXVI, 35. ex. VI, 9. jes. LIV, 6. 1 sam. I, 15. cf. 1 sam. I, 10. jud. XVIII, 25. 2 sam. XVII, 8. [4]) ex. XXXV, 21. ψ XXXIV, 19. LI, 19. jes. LVII, 15. cf. ψ XXXVI, 2. LXXVII, 7. LXXVIII, 8. CXLIII, 4.
[5]) deut. IV, 29. X, 12. XI, 13. XXX, 6. [6]) ψ VI, 3 f. XVI, 9. XXXII, 3. XXXV, 10. LI, 10. LXIII, 2. LXXXIV, 3.

terischer Sprache und können nur das sicher sagen, dass zwischen dem körperlichen Substrat und dem in ihm sich offenbarenden Leben unterschieden wird. Aber weder über das genaue Verhältniss dieses Lebens zu dem von Gott ausgehenden Gesammtleben, noch über seine Stellung zu dem so unendlich eng und einflussreich ihm verbundenen Körpersubstrat mit seinen wechselnden Zuständen ist irgend eine schulmässige Ansicht vorhanden.

Wenn so eine bestimmte Ansicht über das Wesen der Seele, ihre Abhängigkeit und Unabhängigkeit vom Leibe u. dgl. überhaupt nicht vorhanden ist, — so ist der Mosaismus jedenfalls am entferntesten von der Ansicht, welche eine schon vorher vorhandene Seele zum Zweck des irdischen Lebens mit einem Leibe bekleidet werden lässt, — sei es zu ihrer Förderung, sei es indem sie auf diese Weise aus ihrem eigentlichen höheren geistigen Sein herab gezwungen wird in die Bande der Sinnenwelt. Die welche eine solche Ansicht dem Alten Testamente beilegen, könnten dieselbe erst in der folgenden Zeit auch nur mit einigem Schein behaupten. Denn die einzige, unsrer Periode wahrscheinlich angehörige Stelle, welche sie so gebrauchen, 1 sam. II, 6 ist offenbar völlig dazu ungeeignet. Wenn mit dem einfacheren Ausdruck „Gott tödtet und macht lebendig“ der dichterisch kühnere abwechselt „er stösst in das Todtenreich hinab und führt daraus herauf“, so ist das durchaus nur eine Wiederholung des ersten Gedankens, Gottes schlechthinnige Macht über Leben und Tod, über das Reich der Oberwelt wie der Schatten bezeugend; von einem Aufenthalt ungeborener Wesen im Schattenreich ist auch nicht éine Spur in dem Ausdruck zu finden. Vielmehr ist das Gegentheil dieser Ansicht deutlich genug die Meinung der mosaischen Religion. Schon die erste Schöpfungserzählung lässt den Menschen mit Leib und Seele durch das göttliche Schöpferwort werden, und lässt durch die Zeugung einen andern Menschen „nach Adams Bilde“ entstehen, also den ganzen Menschen, nicht etwa bloss den Leib, mit der Entwicklung der Gattung zusammenhängen,[1]) — wie ja der Segen der Fortpflanzung völlig in gleicher Weise auf die Menschen wie auf die Thiere gelegt wird.[2]) Viel deutlicher freilich tritt das in der späteren Schöpfungserzählung nach B hervor.

[1]) gen. I, 26. V, 3. [2]) gen. I, 28. cf. 22.

Dort wird zuerst der Leib gebildet, dann erst demselben die Seele eingehaucht, also der Mensch ist sozusagen erst Leib, dann Seele.[1]) Ein Theil des irdischen Elementarstoffs wird Offenbarungsgegenstand für den göttlichen Schöpfergeist, der als solcher natürlich ewig war und ewig sein wird, während die aus ihm bewirkte menschliche Seele erst wird. Durch die Offenbarung dieses Geistes wird dieser Theil des Erdstoffs zu einem Sonderleben befähigt. Also das menschliche Leben ist wie das des Thieres zunächst nur eine Erscheinungsform des sinnlichen Lebens. Es ist Gott gegenüber durchaus nur geschaffen, Wirkung des Gottesgeistes, wie das thierische Leben. — Nach dieser Anschauung ist überall die Stellung des Menschen zu Gott gemessen. Wenn auch der Name Enosch (אֱנוֹשׁ) nicht seiner Etymologie nach den Menschen als hinfällig, schwach bezeichnet, so ist er doch zweifellos häufig mit dieser Betonung gebraucht,[2]) — und dass der Mensch Fleisch sei, sagt schon die alte Erzählung,[3]) wie ihn auch A mit allen Thieren zusammen in die gemeinsame Klasse des „Fleisches" einschliesst.[4]) So wird in dem Psalmlied das als höchster Erweis göttlicher Liebe und göttlicher Herrlichkeit geschildert, dass Gott dieses seiner Natur nach so geringfügige Wesen, den Menschen, so hoher Ehren gewürdigt.[5]) Und der Mensch von echter Demuth und Frömmigkeit spricht zu Gott nur aus dem Bewusstsein heraus „Erde und Asche zu sein".[6])

So ist jene falsche Missachtung des Leiblichen, welcher wie alle krankenden Zeiten auch das spätere Judenthum verfiel, in dem kräftigen Realismus der ersten Zeit der alttestamentlichen Religion durchaus nicht begründet. Der Mensch ist ein animalisches Wesen wie alle rings um ihn. Und wenigstens nach der späteren Anschauung bei B gilt es als etwas, was den Menschen, rein nach seiner natürlichen Seite betrachtet, selbstverständlich betreffen müsste, dass er nach Vollendung seines Einzellebens zu dem Staube zurückkehren müsste, aus dem er genommen, — dass der Geist Gottes, welcher ihn belebt, ihm wie den andern irdischen Einzelgestalten entzogen würde. Denn der Tod erscheint zwar in dieser Erzählung als Strafe, und dem Menschen ist die Möglichkeit

[1]) gen. II, 6. [2]) ψ VIII, 5. (hiob XXV, 6.) [3]) gen. VI, 3.
[4]) S. 348. N. 1. [5]) ψ VIII, 5. [6]) gen. XVIII, 27.

geöffnet „für ewig zu leben“, indem er von dem Lebensbaume geniesst. Aber darin liegt ja eben, dass an sich dieses „Leben für ewig“ nicht in der Entwicklung des Menschen lag; — und als Gott dem Menschen seine Strafe zuertheilt, spricht er doch wie von etwas der *Naturseite* nach völlig Selbstverständlichem „bis Du zurückkehrst zu dem Erdboden; denn aus ihm bist Du genommen; denn Staub bist Du und zum Staub wirst Du zurückkehren“. [1])

2. Der Mensch als persönliches Wesen. Die besondre Würde der Menschennatur.

Wenn aber auch das Alte Testament den Menschen nach seinem natürlichen Leben durchaus in die Zahl der irdischen geschaffenen Lebewesen einschliesst, so weiss es doch eben so entschieden von einer Würde und einer Herrlichkeit, welche dem Menschen von allen Erdenwesen allein und ganz besonders eignen, welche ihn aus der Reihe der Thiere nicht bloss vergleichsweise sondern schlechthin ausscheiden. Das drückt die Schöpfungserzählung bei A schon darin aus, dass der Schöpfergott, bevor er den Menschen als Krone der Erdenschöpfung schafft, gleichsam einen Rathschluss der Selbstbestimmung hält, dass er nicht spricht „es mögen Menschen werden“, sondern „wir wollen Menschen machen“. [2]) So erscheint der Mensch nicht bloss als eine fortschreitende Stufe in der Thierwelt, sondern als etwas schlechthin Neues. Diese besondere Würde der Menschennatur drückt die Erzählung dann vor Allem in der Aussage aus, dass Gott den Menschen „nach seinem Bilde“ „seiner Aehnlichkeit gemäss“ gemacht habe. [3])

Es wird neuerdings mehr und mehr anerkannt, dass diese berühmten Worte nicht, wie die altprotestantische Rechtgläubigkeit meinte, einen Zustand sittlicher Vollendung bezeichnen können,

[1]) gen. III, 19. [2]) gen. I, 26. [3]) gen. I, 26 f. V, 1. Der früher von katholischer Seite behauptete Unterschied von צֶלֶם und דְּמוּת ist ganz hinfällig. Das erste Wort ist konkret, das zweite abstrakt, — aber für den Inhalt sind beide Ausdrücke von gleicher Bedeutung. Ebenso sind das כְּ und das בְּ nur der Form nach verschieden. Das כְּ stellt die Sache vergleichend neben das Bild; das בְּ schliesst sie in das Bild, als die sie umfassende Kategorie, ein. Auf den Gedanken eines Abbildens des Elohimlebens kommt das Ganze einfach heraus.

welcher dem Menschen der Erfahrungswelt nicht mehr eignet. Mit Recht. Denn abgesehen davon, dass ja A von einem Fall des Menschen überhaupt Nichts weiss, sondern einfach an Adam Seth anreiht, weisen deutliche Stellen jene Meinung zurück. Der achte Psalm spricht in offenbarer Beziehung auf unsre Stelle von des Menschen Würde und Herrlichkeit, als von Etwas, wovon jeder Mensch sofern er auf die in ihm ruhende Menschennatur sieht, Erfahrung gewinnen kann, wenn er auch freilich diese Menschennatur keineswegs als vollkommen und rein zum Ausdruck gekommene in sich trägt. Nach genes. V, 1. 3 wird im unmittelbaren Anschluss an diese Schöpfung des Menschen nach Gottes Bilde ausgesagt, dass Adam wiederum nach seinem Bilde einen Sohn gezeugt habe, den Seth. Und derselbe Erzähler spricht später[1]) unbefangen von dem Menschen der Erfahrungswelt, nach der Sintfluth, als von einem „nach Gottes Bilde geschaffenen". [2]) — Auch auf eine körperliche Aehnlichkeit des Menschen mit Gott kann sich der Ausdruck wenigstens seinem eigensten Nachdruck nach nicht beziehen. Zwar soll nicht geleugnet werden, dass der Leib als Ausdruck der Individualität naturgemäss als den Stempel der besonderen Würde der Menschennatur tragend, gottbildlich, gedacht wird, — und dass diese Seite bei dem auf das Anschauliche und Sinnliche gerichteten Sinne der alten Zeit nicht zu gering angeschlagen werden darf. Aber in der Religion des bildlosen Gottes kann das doch nicht der volle Sinn des Ausdrucks sein. — Noch weniger kann der Sinn des Ausdrucks in dem Begriffe der Herrschaft über die Natur erschöpft sein. Diese ist die naturgemässe Folge jener besonderen Hoheit, — wie sie ja auch im achten Psalm an die Stellung zu den Elohim erst angeschlossen wird.

Der Ausdruck in seinem Zusammenhange lässt meiner Ansicht nach nur eine Deutung zu. Gegenüber der sinnlichen, vergänglichen, unpersönlichen Natur des „Fleisches", steht die Elohimnatur, wie sie in Gott selbst zu persönlich vollkommenem Aus-

[1]) gen. IX, 6. [2]) Das thut dann auch das N. T. 1 cor. XI, 8. jak. III, 9, — obwohl es andrerseits auch nach der Weise damaliger Schulweisheit, welche gen. I auf den Idealmenschen, den Logos bezog, dieses „nach Gottes Bild geschaffen" als Ausdruck für die Idee des Menschen nimmt.

druck kommt, die Natur des geistigen, ewigen, in sich gewissen Lebens, der Selbstbestimmung und des Selbstbewusstseins, der Persönlichkeit, der Macht. Ihr gehört der Mensch nicht an. Er ist ein sinnliches Wesen, der Ordnung des „Fleisches“ zugehörig. Aber er allein auf Erden bildet diese geistig-persönliche Natur auf Grund der sinnlichen ab. Das Bild ist Ausprägung eines Geistigen, Lebendigen in einem sinnlichen, niederen Stoff. So wird gleichsam in dem Stoff der Fleischesnatur der Stempel der Elohimnatur ausgeprägt. Der Mensch soll auf Grund des unpersönlichen Lebens persönlich, auf Grund des vergänglichen Lebens ewig, auf Grund des sinnlichen Lebens geistig sein.

Mag nun auch die einfache Erzählung nicht Alles das, was aus ihr genommen werden kann, mit Bewusstsein in den Ausdruck gelegt haben, — das Wesentliche des eben Erklärten hat sie zweifellos gemeint. Dafür bürgt uns die sonstige gleichzeitige Anschauung. „Der Mensch ist wenig geringer als die Elohim,“ — so sagt der Psalmsänger;[1]) denn dass er nicht von Gott als solchem reden will, ist mir, trotz der neuerdings mit grosser Entschiedenheit aufgestellten Behauptung des Gegentheils, völlig zweifellos, weil nicht gesagt wird: er ist „wenig geringer als Du“ oder mindestens „wenig geringer als Jhvh“. Die LXX haben dem Sinne nach ganz richtig, wenn auch dem Worte nach zu eng fassend, „als die Engel“ übersetzt. — Also der Mensch ist immerhin geringer als diese Wesensklasse des göttlichen, geistigen, herrschenden Seins; er ist ja noch „Fleisch“. Aber er steht dieser Klasse von Wesen zunächst in der Ordnung der Welt, nur eine geringe Kluft trennt ihn von derselben. Es ist ja „eine Leuchte Gottes des Menschen Hauch“.[2]) So können wir die einfachen Gedanken der ersten alttestamentlichen Lehre vom Menschen in der Sprache unsrer Zeit etwa so ausdrücken. Der Mensch ist nicht bloss wie die Natur sonst Offenbarung Gottes für Andre, sondern für sich selbst. Der Geist Gottes ist für ihn nicht bloss lebendigmachender Geist, sondern auch Geist eines bewussten, persönlichen, sittlichen Lebens, Geist der Weisheit, der Heldenkraft, der Kunst, der Weissagung. Er ist nicht bloss Mittel für den Geist, wie die Natur, sondern fähig, durch den Geist selbst die Natur zu seinem Mittel zu

[1]) ψ VIII, 6. [2]) prov. XX, 27.

machen. Darum aber ist er dann natürlich auch in die Machtstellung eingesetzt, welche den Elohimwesen dem Fleische gegenüber zukommt; er ist Gottes Statthalter auf Erden: „Alles hast Du unter seine Füsse gethan, Schaafe und Rinder gesammt und auch des Feldes Wild, Vögel des Himmels und Fische des Meers, was durch der Wasser Pfade zieht.“ [1])

Die spätere Erzählung der Menschenschöpfung bei B lässt diese einzigartige Stellung des Menschen im Kreise des Geschaffenen freilich in andrer Form, aber doch eben so deutlich und klar durchblicken. Der Leib des Menschen wird durch besondre Kunstthätigkeit Gottes geformt, wie auch nachher der des Weibes. [2]) Der Geist Gottes wird dem Menschen durch eine persönlich auf ihn gerichtete Thätigkeit Gottes mitgetheilt; [3]) — des Menschen Leben also wird in bestimmter persönlicher Beziehung zu dem göttlichen Leben gedacht. Der Mensch offenbart dieses göttliche Leben nicht bloss, wie es sich sonst in den Einzelgestalten der Natur darstellt als Naturleben; — er offenbart es als ein persönlich thätiges, als selbstbewusstes, frei waltendes. So werden dann die andern Erdenwesen in ausdrücklicher Beziehung zu dem Menschen geschaffen; [4]) — ihm wird das Recht verliehen durch die Benennung derselben sich als den sie erkennend beherrschenden zu erweisen. [5]) In diesen Ausdrücken liegt ja dasselbe, was die frühere Erzählung damit bezeichnete, dass dem Menschen die Herrschaft über Alles verliehen sei. Das übrige Leben der Erde ist im Verhältniss zu dem Menschen **Mittel**. Darum kann dann auch, — nach der Vorstellung von A freilich erst **nach** der Sintfluth, — das Thierleben hingegeben werden, um Sühne für des Menschen Sünde zu sein, während der Leib des Thieres Speise des Menschen wird. [6]) So ist der Mensch, seinem irdischen Wesen nach Staub und Asche, durch Gottes Güte hoch über alles andre Erdenleben emporgehoben.

[1]) gen. I, 27 f. ψ VIII, 7—10. [2]) gen. II, 7. 21. 22. (בָּנָה · יָצַר)
[3]) gen. II, 7. (cf. dagegen v. 18.) [4]) gen. II, 19 (anders bei A).
[5]) gen. II, 19 (und Alles, womit der Mensch sie benennen würde, — die lebendigen Wesen, — das ihr Name). [6]) gen. IX, 3 f. lev. XVII, 11. (bei B anders nach gen. III, 21. IV, 4.)

3. Die Idee des Menschen. Ihr Verhältniss zu einem geschichtlichen Urstande. Ob Voraussetzung eines ewigen Lebens?

Die älteste Erzählung von den Anfängen der Menschheit (bei A) bietet nirgends auch nur eine Andeutung, dass die ersten Menschen eine besondre Herrlichkeit der Menschennatur besessen hätten, welche später verloren wäre. Unmittelbar nachdem die Schöpfung nach Gottes Bilde und der Segen, welchen Gott auf die Menschheit legte, erzählt sind, wird die Fortpflanzung des Geschlechtes durch Seth bis Noach berichtet. Dass dann eine tiefe Entartung diese Menschheit ergriffen habe, mit Ausnahme des Henoch und des Trägers der heiligen Stammlinie, des Noach, wird einfach vorausgesetzt, und ist zweifellos im Wesen menschlicher Schwäche als solcher begründet gedacht.[1]) So ist ja auch, wie schon erwähnt, im achten Psalm die Ueberzeugung von der besondren Würde der Menschennatur trotz der erfahrungsmässigen Sünde in so ungetrübter Freude und Dankbarkeit ausgesprochen, dass der Sänger ohne Zweifel diese Menschennatur als solche jetzt wie im Anfang in jedem Menschen noch vorhanden denkt, — womit sich ja die andre Ueberzeugung sehr wohl verträgt, dass in keinem Individuum die wirklich vorhandene Erscheinung reine und ungetrübte Ausprägung dieser auch in ihm vorhandenen Natur ist.

In dieser Zeit also wird offenbar nicht vorausgesetzt, dass das erste Menschenpaar einen Zustand von Vollkommenheit und Herrlichkeit besessen habe, welcher den jetzigen Menschen nicht mehr eignet. Zwar heisst es, dass der Mensch gut, ja sehr gut geschaffen war, wie alles übrige Geschaffene.[2]) Aber das heisst doch zunächst nichts Andres, als dass der Mensch in demselben Sinne Ausdruck des göttlichen Willens war, wie es alles geschaffene Sein als solches sein muss, d. h. als Naturwesen, — dass also alle Kräfte und Anlagen der leiblichen und geistigen Menschennatur, wie sie nöthig sind, um die Idee des Menschen zu verwirklichen, in der Schöpfung dieser Menschheit wirklich verliehen sind. Als Geschöpf war der Mensch gut; ob er auch als sittliches Wesen gut war, davon ist Nichts

[1]) gen. I, 26 ff. V, 1 ff. VI, 11 f. [2]) gen. I, 31.

gesagt. Die Schöpfung kann als solche weder etwas sittlich Gutes, noch etwas sittlich Schlechtes hervorrufen; beides kann erst aus Freiheit werden; sie kann nur die sittliche Indifferenz setzen, das noch nicht gut und noch nicht böse sein, die Unschuld.

Wir können aus diesen ältesten Aussagen Nichts über die sittlichen und religiösen Zustände der ersten Menschen folgern. Wohl aber bieten sie uns die religiöse Anschauung von dem, was der Menschheit als solcher als Ziel und Aufgabe vorgesteckt ist, also von der göttlichen Idee der Menschheit. Der Mensch soll zunächst das Leben der Elohim auf dem natürlich sinnlichen Boden des Irdischen abbilden, also sich zu persönlichem, geistigem Sein erheben. Er soll religiöse Gemeinschaft haben mit Gott. Denn dieser, der den Menschen aus besonderem persönlichen Entschluss geschaffen, spricht gleich zu dem Neugeschaffenen,[1] ihm seine Aufgabe zu verkündigen. Und wo von solchen Menschen geredet wird, die als wirkliche Darstellung vollkommenen Menschenlebens aufgefasst werden, von einem Henoch, Noach, da heisst es dass sie mit Gott wandelten,[2] — d. h. dass ihr Leben gleichsam von der beständig gefühlten göttlichen Gegenwart getragen wurde. Also Sittlichkeit und Religion werden zu den eigensten Gütern der Menschheit gerechnet, wo sie wahre Menschheit sein will, — ermöglicht gedacht durch die Anlage zu persönlich geistigem Sein. — Daneben gehört zur Idee des Menschen die Familiengemeinschaft. Gott schafft die Menschen als „Mann und Weib“ und legt den Segen der Fruchtbarkeit auf sie. Die Ehe als Ehe eines Mannes mit einem Weibe ist die natürliche Grundlage aller sittlichen Menschenentwicklung.[3] — Sodann gehört zu der Idee des Menschen die Herrschaft über die Erde. Der Mensch soll in Wissen und Wollen den mütterlichen Boden der Erde nebst ihren Geschöpfen sich zu eigen machen, sie zum Organe seines höheren Lebens gestalten.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Frage, ob diese Zeit auch die Unsterblichkeit, das Leben gleich dem der Elohim,

1) gen. I, 28 ff. 2) gen. V, 22. VI, 9 (הִתְהַלֵּךְ אֶת). Etwas anders — הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי wandeln wie vor dem heiligen Auge Gottes, also seinem Willen gemäss. 3) gen. I, 27 f. V, 1.

mit in die Idee des Menschen eingeschlossen hat, ob also die idealen Voraussetzungen einer Lehre von der Unsterblichkeit, der Glaube dass zur Idee der Menschheit auch ewiges Leben gehöre, sich schon in dieser ältesten Zeit finden. Wir müssen diese Frage entschieden bejahen. Schon in dem alten Fragmente gen. VI, 1—3 liegt der Gedanke, dass die Menschheit ohne die falsche Verletzung ihrer Grenzen den Geist Gottes als einen „für ewig waltenden“ in sich getragen haben, unsterblich gewesen sein würde, d. h. die Vorstellung dass die Menschheit ihrer Idee nach eine unsterbliche ist. Und wenn die Erzählung bei A den Henoch, weil er „mit Gott wandelte“, hinwegnehmen lässt von Gott,[1] so heisst das ja natürlich nicht, dass er durch frühzeitigen Tod fortgerafft ward, denn das ist dem ganzen Mosaismus eine Strafe, nie ein Lohn, — sondern es heisst, dass er von Gott zu sich zur Gemeinschaft göttlichen Lebens erhoben wurde. Also wird deutlich gelehrt, dass die Menschheit, wo sie ihrer Idee entspricht, eines durch den Tod nicht unterbrochenen, ewigen, göttlichen Lebens fähig ist. Und die spätere Erzählung vom Hinwegnehmen des Elias hat doch zweifellos ursprünglich einen gleichen Sinn,[2] mag derselbe auch schwankend gewesen und vielleicht später gradezu zurückgenommen sein.

Noch deutlicher scheint die Lehre, dass mit der Annäherung an die Idee des Menschen, also mit einem frommen, in Gott gegründeten Leben, auch die Gewissheit eines ewigen dem leiblichen Tode unzugänglichen Lebens gegeben sei, in den ältesten Theilen des Spruchbuchs nachweisbar zu sein. Dort heisst es „der Gerechtigkeit Weg ist Nichttod“,[3] — und „mit des Frevlers Tod wird Hoffnung zu nichte“,[4] woraus doch das Gegentheil für den Frommen folgt. Aber je genauer man die Sprachweise des Buchs, seine Anwendung der Begriffe „Tod“ und „Leben“ betrachtet, desto vorsichtiger wird man solchen Aussagen gegenüber werden. Der Gedanke, dass der Tod als Gericht, als Schicksal, in gegebenen Fällen von Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit,

[1]) gen. V, 21—24 (לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים). [2]) 2 reg. II, 1—11. Schon v. 16 zeigt eine gewisse Unsicherheit der Erzählung. Die Chronik, selbst wenn Ewald Recht haben sollte zu behaupten, dass sie der ganzen Erzählung nicht widerspricht (was mir nicht wahrscheinlich ist), — verschweigt offenbar das Ganze. [3]) prov. XII, 28. [4]) prov. XI, 7.

welche Gottes Zorn entwaffnen, vermieden werde, ist oft so ähnlich ausgedrückt,[1]) dass man in den angegebenen Stellen mit Sicherheit nur das finden kann, dass sich mit dem Gedanken eines gottvereinten Lebens, einer Annäherung an die Idee des Menschen, unwillkührlich und bisweilen in überraschender Innigkeit der Glaube an ein ewiges dem Tode nicht erliegendes Leben des Menschen verbindet.

Von den Psalmen, welche möglicherweise in unsre Zeit gehören, würden ψ XVI. und XVII. in Betracht kommen. Zwar können wir nach der Verwandtschaft dieser Lieder mit ψ XLIX und LXXIII es nicht wahrscheinlich finden, dass sie nach Hitzigs Ansicht als davidische in diese Zeit zu verweisen sind; wir rechnen sie vielmehr zu den Zeugnissen aus dem Anfange der folgenden Periode. Doch wird es jedenfalls gerathen sein, sie als möglicherweise ältere schon hier zu besprechen.

Der Sänger von ψ XVI schildert in den ersten vier Versen seine Stellung zu Gott und zu den Parteien auf Erden. „Zu Gott steht er als zu seinem höchsten Gut. Zu den Parteien auf Erden steht er so, dass er „von den Heiligen, die im Lande", spricht „sie sind die Edlen, an denen all' mein Wohlgefallen", — und im schroffen Gegensatze dazu ausruft „viel seien derer Schmerzen die andre (Götter) umwerben; ich will ihre (der Götter) Spendopfer nicht ausgiessen, weniger als Blut, — und nicht ihre Namen auf meine Lippen nehmen". In den folgenden vier Versen betheuert er von ganzem Herzen, dass diese seine genommene Stellung, und was daraus folgt, sich ihm als das Wünschenswertheste, Lieblichste erprobt hat, was seine Seele erwählen könnte, so dass er Gott und seiner eignen Einsicht für diese Wahl dankt. Aus diesem Gefühl der Befriedigung, Freude und Sicherheit erhebt sich nun der Schluss in drei Versen: „Drum freut sich mein Herz, jauchzt meine Seele, auch mein Leib ruht in Sicherheit. Denn nicht überlässest Du der Hölle meine Seele, nicht lässest Du Deine Lieben die Grube sehen. Du thust mir kund des Lebens Weg, Freudenfülle vor Deinem Angesicht, Wonne in Deiner Rechten immerdar." In diesen Worten ist zunächst nur Folgendes gesagt. Der Sänger ist

[1]) prov. X, 11. XI, 4. 19. 26. XIII, 12. 14. XIV, 32. XV, 24. XVI, 22 etc.

als Gottes Freund gewiss, dass er dem Tode trotzen darf, in der völligen Sicherheit, dass Gott ihn nicht verlassen, dem Tode nicht preisgeben wird, — dass er im Gegentheil sich ungestört und ungetrübt des Glückes freuen darf, wie es in der Gemeinschaft mit Gott liegt, wie Gott es den Seinen spendet. Jedenfalls ist von einer Auferstehung und einem jenseitigen Leben nicht die Rede; das „vor Deinem Angesicht" ist nur Ausdruck der Freude in Gott, wie sie von den Frommen auf Erden sehr oft ausgesagt wird. „Zur Rechten Gottes" steht nicht im Texte,[1]) vielmehr dass Gott in seiner Rechten, nämlich um sie dem Frommen zu geben, Freude und Glück halte; aber auch sonst wäre es nur Ausdruck für die gottbeschützte, geehrte Stellung. Das „für immer" schliesst ein normales Ende hier wie so oft in der Dichtersprache nicht aus.[2]) Dass aber von einer wunderbaren völligen Bewahrung die Rede nicht sein kann, zeigt schon die Allgemeinheit des Ausdrucks „Du lässest Deine Lieben die Grube nicht sehen" d. h. nicht sterben. So sind die Worte an sich nur Zeugniss für die in der Gottesgemeinschaft liegende Sicherheit gegenüber einem drohenden Todesgeschick. Aber ihr Gesammteindruck lässt ja allerdings das Gefühl zurück, dass in dem Bewusstsein der Gottesgemeinschaft auch ein Bewusstsein der Erhabenheit über den Tod liegt, dass also mit der Idee des Menschen auch die Idee des ewigen Lebens gegeben ist, welches kein Tod schädigen kann. So würde also dieses Lied, wenn es in unsre Zeit gehören sollte, nur den vorher angegebenen Eindruck verstärken, dass ein ewiges Leben zu der Idee des Menschen gehört.

Etwas anders läge die Sache in Bezug auf den siebzehnten Psalm, wenn derselbe noch in unsre Zeit gehören sollte. Er würde nach der Meinung vieler Ausleger die Hoffnung auf Auferstehung einschliessen, also nicht eigentlich den Gedanken eines dem Tode nicht unterworfenen ewigen Lebens, sondern eines durch

[1]) Die Stellen, wo das בְּ scheinbar ähnlich steht, zeigen sich entweder von einem Verbum abhängig, welches das בְּ fordert, wie ψ XVII, 7. jes. XLV, 1. LXII, 8. ezech. XXI, 27, oder haben ebenfalls die Bedeutung „mit der Rechten", „in der Rechten" gen. XLVIII, 13. jud. XVI, 29.

[2]) נֶצַח und עוֹלָם in dieser Bedeutung ψ XXII, 27. XXI, 5. 8. 9. LXI, 5. 1 sam. I, 22. XIII, 13. 1 reg. I, 31 etc.

den Tod hindurch hergestellten ewigen Lebens bieten. Er würde damit eine ganz andre Seite der Frage berühren, in die „Zukunft des Heils“ gehören als Ausdruck der Hoffnung einer einstigen Auferstehung der Gerechten, ihrer Befreiung aus dem Todesreich. Wenn er wirklich diese Hoffnung böte, so würde schon das ein starker Grund sein, ihn der folgenden Zeit zuzuschreiben, da bei der Unsicherheit der Entstehung der Psalmen gewiss der Grundsatz berechtigt ist, dass der Lehrgehalt eines Liedes seine Abfassung in die Zeiten weist, wo dieser Lehrgehalt sonst erwiesenermassen vorhanden ist, dass also an sich ein Psalm allein nie als Beweis für das Vorhandensein einer religiösen Vorstellung zu einer bestimmten Zeit gelten kann. Ich berühre das Lied nur desshalb, weil ich überzeugt bin, dass jene ganze Ansicht von seinem Inhalt auf Irrthum der Ausleger beruht.

In den ersten fünf Versen betet der Sänger „hilf mir nach meiner Unschuld“;[1]) in den folgenden sieben Versen setzt er hinzu „rette mich nach Deiner Gerechtigkeit vor den blutgierigen Feinden, die das Aergste vorhaben“, — und indem er so die Gehässigkeit der Gegner frisch in seinem Gedächtniss erneuert hat, schliesst er: „erhebe Dich Gott, tritt ihm entgegen, wirf ihn nieder! Rette mich vor dem Frevler durch Dein Schwert, vor Leuten, durch Deine Hand o Gott, vor Leuten, deren Theil am Leben ohne Dauer, — und Du wirst mit Deinem Aufgesparten (Zorn) füllen ihren Leib, — satt werden die Kinder, und lassen ihr Uebriges ihren Söhnen. Ich, ich, in Gerechtigkeit schaue Dein Antlitz, — erwach' ich sättige ich mich an Deiner Gestalt“.[2])

[1]) „Hast Du mein Herz erprobt, heimgesucht Nachts, mich geläutert, Du findest Nichts. Bei meinem Sinnen ging mein Mund vorüber nicht, nach Menschenthun. Durch Deiner Lippen Wort hab' ich gehütet mich vor Räuberpfaden. [2]) Mich in diesen allerdings schwierigen Worten gegen die gewöhnliche Uebersetzung der von Hitzig vorgeschlagenen Erklärung anzuschliessen, bewegen mich folgende Gründe. a. חֶלֶד heisst allerdings Dauer, Zeitdauer, dann Welt als Inhalt der Zeit (ψ XLIX, 2. XXXIX, 6. LXXXIX, 48. hiob XI, 17). Aber Leute von der Welt, im Gegensatz zu der Ewigkeit, kann מְתִים מֵחֶלֶד nie ohne nähere Erläuterung heissen, abgesehen davon dass Jeder מְתֵי חֶלֶד erwarten würde. Leute von der Welt sind alle „Menschenkinder“. b. Diese Frevler müssten dann bezeichnet werden als die, deren „Theil im Leben“; חַיִּים aber ist im A. T. nie das flüchtige Sinnenleben, sondern gerade das intensive Leben, dessen letzte Stufe ewiges Leben. Leute „deren Theil am Leben“ wäre so viel wie *τέκνα τῆς ζωῆς*, aber nie „Weltkinder“. c. Wenn es wirklich hiesse „mit

In diesem letzten Verse soll den Worten nach nur Folgendes gesagt sein. Der Gerechte sieht in Gerechtigkeit, welche ja allein solches Sehen ermöglicht, Gottes Antlitz, d. h. hat Zugang zu Gott, Gnadengemeinschaft mit ihm,[1]) — ein Gedanke der etwas Jenseitiges durchaus nicht einschliesst, sondern nur im Gegensatze zu dem schauerlichen Sturz der Frevler von der Gewissheit zeugt, im „Lande des Lebens“ Gottes Gnade zu geniessen. — Das „Erwachen“ kann noch weniger hier das Erwachen aus dem Todesschlummer bedeuten; schon wegen der Wortbedeutung nicht; denn wo das Wort sich auf das Erwachen aus dem Todesschlafe bezieht,[2]) da kann es nur geschehen, weil der Tod gradezu ein Schlaf genannt ist, also in einem vorhandenen Bilde. Vor Allem aber nicht, weil der Sänger ja gerettet zu werden hofft vor dem ihm gedrohten Tode, also gar nicht an das Eintreten desselben denkt. Sein ganzes Gebet wäre bei solcher Betonung der Auferstehungshoffnung leer und gegenstandslos.[3]) Das Erwachen wird auch kaum von dem Erwachen aus der „Nacht des Grauens“ oder „aus dem einzelnen Schlummer, dem grade damals der Sänger sich hingab“ zu verstehen seien. Am ersten wird es heissen „an jedem neuen Morgen“ werde ich Gottes Gestalt sehen; er wird mir erscheinen als Helfer.[4]) So kann dieser Psalm überhaupt für unsre Frage nicht von Bedeutung sein.

So ist die Vorstellung des Mosaismus, dass Frömmigkeit, Sittlichkeit, Familiengemeinschaft, Herrschaft über die Erde und

Deinem Aufbewahrten, d. i. Gut, füllst Du ihren Leib; sie sind satt an Kindern, lassen ihr Uebriges ihren Buben“, so wäre das ein Glück vollster Grösse und Dauer, wie es wohl bisweilen bei einem Frevler vorkommt, aber dann ganz unbegreiflich als schwerstes Räthsel vor dem Auge des Frommen steht (hiob XXI, 6 ff.); als Bezeichnung für „flüchtiges Erdenglück“ hätte kein alttestamentlicher Frommer diese Ausdrücke gewählt. d. Das Aufgesparte Gottes ist seine Strafe (hiob XXI, 19. cf. XXIV, 1.), von welcher noch Kinder und Enkel des Frevlers genug haben werden. „Den Leib füllen“ bedeutet „sie müssen es herunterschlingen“ hiob XX, 23; so spricht Alles dafür dass diese Ausdrücke das Verderben des Frevlers schildern sollen, wozu auch der Gegensatz „doch ich“ einladet. [1]) Für den Ausdruck z. B. gen. XLIII, 5. [2]) 2 reg. IV, 31. hiob XIV, 12. jerj. LI, 39. 57. [3]) Vgl. vorz. v. 7. 8. 9. 13. 14. Wenn der Trost des Sängers seine Auferstehung ist, so fällt die ganze Bedeutung der Bitte um Rettung aus gegenwärtiger Noth hin. [4]) Das wäre etwa, im Sinne prophetischen Gesichtes, die Bedeutung von תְּמוּנָה, poetisch mit „Dein Antlitz sehen“ abwechselnd. Doch glaube ich allerdings, dass das Wort verdorben und אֱמוּנָתֶךָ zu lesen ist.

endlich ein ewiges, dem Tode nicht unterworfenes Leben zur vollen Idee des Menschen gehören. Dagegen sagt die älteste Erzählung Nichts davon, dass diese Idee wirklich in dem ersten Menschen schon geschichtlich zum Ausdruck gekommen sei; sie weiss nur, dass der Mensch wie alle Geschöpfe gut geschaffen war, also mit den Anlagen und Kräften, die zum Ziele der Menschheit nöthig sind, und ohne Flecken und Schaden, welche etwa die Schöpfung schon an Leib und Seele ihm mitgetheilt hätte.

Anders scheint es sich auf den ersten Blick mit der späteren Erzählung bei B zu verhalten, welche die Anfänge der Menschheit berichtet. Hier wird ja zweifellos von einer ersten Sünde berichtet, und so wird eben so sicher vorher ein Zustand, wo die Sünde noch nicht wirklich war, ein Zustand in Unschuld vorausgesetzt.[1]) Aber wenn diese Erzählung mit ihren Wunderbäumen und redenden Thieren eine mythische Erzählung ist, wie wir das früher als nothwendig erkannt haben, — so kann sie ja jedenfalls uns Nichts lehren wollen über einen geschichtlichen Zustand der ersten Menschheit; sie bietet die Gedanken der wahren Religion über das Verhältniss der Sündenmacht zu der Menschheit als solcher, über das Wesen und den Ursprung menschlicher Sünde, — abgesehen von ihren einzelnen Entfaltungen je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse und Persönlichkeiten. Aber selbst wer die Erzählung geschichtlich nehmen zu können meinte, würde, sobald er nur wirklich auslegen, nicht einlegen wollte, bald die Wahrheit des Wortes von Schleiermacher[2]) erfahren „selbst wenn die Frage, ob dieser Abschnitt Geschichte geben wollte, vollkommen bejahend entschieden wäre, würden wir doch grade das aus ihm nicht erfahren, wodurch wir eine geschichtliche Erkenntniss eines solchen Zustandes der Unschuld gewinnen könnten.“ Alles was wirklich ausgesagt wird, beschränkt sich doch durchaus auf das was, sobald von einem M e n s c h e n geredet werden soll und zugleich von einem der ersten Sünde v o r a u s g e h e n d e n Zustande, schlechthin selbstverständlich ist. Das Wissen des Menschen wird nur darin ausgedrückt, dass er das Weib als zu sich gehörig erkannte, also das richtige Naturgefühl hatte,[3]) — und dass er den Thieren Namen gab, also seine Herrschaft über die Naturwesen zunächst

[1]) gen. II, 7—25. [2]) Glaubensl. § 72. [3]) gen. II, 23.

als der Redende bewährte, insofern die Erkenntniss die erste Aneignung ist.[1]) Der sittliche Zustand des Menschen wird nur so beschrieben, dass Mann und Weib in ihrem Zusammenleben die Nacktheit noch nicht als Schaam empfanden,[2]) dass sie also jene Unschuld des Kindes besassen, von welcher jedes Menschenleben auf's Neue ausgeht und welche wohl der unverdorbene Ausgangspunkt der Sittlichkeit, aber jedenfalls nicht das sittliche Ziel ist. Es wird eben selbstverständlich vor dem Sündenfalle und der in ihm gewirkten Erfahrungserkenntniss von Sünde und Schuld der Zustand unbefangener Schuldlosigkeit vorausgesetzt.[3])

Von dem religiösen Verhältniss des Menschen zu Gott heisst es endlich, dass der Mensch Gottes gebietende und belehrende Stimme empfand, — und das ist ja auch nachher bei einem Qaïn, geschweige denn bei einem Noach und Abraham der Fall.[4]) Es sind also lauter ganz selbstverständliche Dinge. Von einer Beschreibung eines wirklichen Urstandes oder gar von einer Lehre über denselben ist nicht entfernt die Rede. Auch hier können wir nichts Anderes finden, als die Anschauung der wahren Religion über Bestimmung und Würde der Menschennatur, wie dieselbe im Glauben festgehalten werden muss trotz aller erfahrungsmässigen Trübungen dieser Natur im einzelnen Menschen.

Die hier vorliegenden Gedanken aber entsprechen durchaus jenem ersten Bilde. Der Mensch ist zur Gemeinschaft mit Gott geordnet, hört seine Stimme, die Stimme des sittlichen Gebotes; er kann und soll in freiem Geborsam und in Liebe den Willen Gottes vollbringen.[5]) Die Erde ist ihm als Feld seiner Thätigkeit gegeben, — zunächst von der Güte Gottes als Garten ausgestattet zu leichter Arbeit und schuldlosem Genuss.[6]) Die Bewohner der Erde beherrscht er als der Redende, Denkende, und so ist ihm das ganze Gebiet der Erkenntniss und des Schönen als seine Lebensaufgabe geöffnet.[7]) Als Grundlage aller sittlichen Gemeinschaft ist das innigste und festeste aller Bande gegeben, die Liebe des Mannes und Weibes, die Ehe eines Mannes mit einem Weibe, wobei nach Gottes Ordnung das Weib eine Hülfe sein soll, kein Spielwerk, kein arbeitslos hinlebendes Wesen, — aber

[1]) gen. II, 19 f. [2]) gen. II, 25. שְׁנֵיהֶם [3]) gen. II, 17. cf. III, 7.
[4]) gen. III, 9 ff. IV, 6 f. VII, 1 ff. XII, 1 ff. [5]) gen. II, 16—21.
[6]) gen. II, 8 ff. 16. [7]) gen. II, 19 ff.

eine Hülfe **gleich ihm**, also mit dem gleichen Rechte menschlicher Persönlichkeit nicht als Sklavin männlicher Rohheit.[1]) Und das Leben des Menschen ist zwar seiner natürlichen Seite nach als ein sinnlich-endliches der Auflösung zugänglich, dem Zurückkehren zu dem Staube, aus welchem es genommen ist; aber nach seiner idealen Seite hin hat es die Fähigkeit, zu einem ewigen Leben zu werden gleich dem der Elohim. In dem Garten Edens wächst der Lebensbaum,[2]) dessen Genuss unauflösliches Leben bringen würde. Der Mensch als sündiger wird freilich von diesem Baum vertrieben, als idealer aber würde er nach dem Sinne der Erzählung offenbar zum Genusse des Baumes gelangt sein. Also Unsterblichkeit liegt allerdings in des Menschen Idee; wo die Menschennatur abgesehen von ihren empirischen Trübungen gedacht wird, muss sie als dem Tode nicht unterworfen vorgestellt werden. Aber als sündiger ist der Mensch des ewigen Lebens beraubt, dem Tode und Todesschicksal preisgegeben. Nur wo der Mensch mit seiner Idee zusammenhängt, nur soweit er es thut, hängt er mit dem ewigen Leben zusammen. Nur im Garten Edens wächst der Lebensbaum; nicht in der **Natur** des Menschen als solcher liegt das ewige Leben; es liegt als sittliches Ziel, als von der Gemeinschaft mit Gott und mit der Idee des Menschen abhängiges vor dem Menschen. — Nach der Erzählung soll gewiss dieser Baum wie der andre ein wirklicher Baum mit Naturwirkungen sein. Aber diese Bäume und ihre Früchte wachsen auf dem Boden des religiösen Gedankens.

[1]) gen. II, 18. 21—24. [2]) gen. II, 9. III, 22. 24. (cf. den Baum Hona, den heiligen Baum der Inder, der Assyrer, cf. Layard Niniveh und Babylon 426.)

CAPITEL XXVI.

Die Sünde.

1. Das Böse ausserhalb der Menschheit.

a) Die ältesten Stücke des Alten Testamentes sprechen nirgends von einem übermenschlichen bösen Wesen, welches persönlich als Ursache der menschlichen Sünde und des Uebels in der Menschheit aufgefasst würde. Zwar erwähnt das alte Fragment gen. VI, 1—3 übermenschliche Wesen, welche in die Menschheit in einer Weise eingreifen, durch welche dieselbe in einen Widerspruch mit dem Willen Gottes gesetzt wird. Aber an sich erscheint ihr Handeln in dieser Erzählung noch durchaus nicht als ein böses, — wie es die spätere Theosophie aufgefasst hat. Die „Göttersöhne" werden nicht gestraft oder auch nur getadelt; was von ihnen erzählt wird, lässt sie nur als übermächtige, nicht einmal als sündige Wesen erscheinen; am wenigsten erscheinen sie als Träger eines Sündenprincips. Es herrscht in der kleinen Erzählung durchaus die Naturanschauung vor; ein sittlicher Maassstab wird überhaupt an das Thun dieser Wesen nicht gelegt.

Wohl erscheint der Geist Gottes auch Böses, Uebel, wirkend, — aber doch nur, weil alle geistige Wirkung, mag sie nun von dem Einzelnen als Förderung oder als Störung empfunden werden, auf Gott zurückgeführt wird. „Wie der Geist Gottes als Agens der göttlichen Weltregierung gedacht wurde, so ward auch in einzelnen wichtigen Vorkommnissen im Reiche Gottes, die auf den Geist der Heiligkeit selbst zurückzuführen schwer wurde, doch ein geistiges Princip statuirt, Ruach genannt, und irgend wie mit der Regierungsthätigkeit Gottes in Bezug gesetzt" (Kleinert).[1]) Ja auch wenn diese Wirkung, z. B. Täuschung, in „einem Geiste" personificirt gedacht wird,[2]) ist darum dieser Geist noch durchaus kein böser Geist, sondern Darstellung einer einzelnen Seite des Willens Gottes. Ebenso erscheinen natürlich Gottes Boten sehr oft

[1]) jud. IX, 23. 1 sam. XVI, 14. 23. XVIII, 10. XIX, 9. (XXVI, 19.)
[2]) 1 reg. XXII, 19 ff.

auch als Werkzeuge seiner vernichtenden, richtenden, tödtenden Thätigkeit.[1]) Aber desshalb sollen sie so wenig böse sein, als Gott es ist, der da belebt und tödtet, verzeiht und verurtheilt. Der sittliche Maassstab wird hier an diese Wesen völlig ebensowenig angelegt, als etwa in menschlichen Verhältnissen an solche, die eine unerfreuliche aber gerechte und nothwendige Seite der Staatsthätigkeit zu versehen haben. Ja es lässt sich deutlich nachweisen, dass derartige schädliche, sittlich oder sinnlich verderbliche Wirkungen, welche eine spätere Zeit von Gott auf das böse satanische Wesen zu übertragen liebte, noch in den Erzählungen des ursprünglichen Königsbuches unbefangen auf Gottes unmittelbare Thätigkeit zurückgeführt werden,[2]) — eine Erscheinung die andrerseits beweist, dass die Grundlage der späteren Satansvorstellung die eines Dieners Gottes sein muss, in welchem sich die gehässigen und schmerzlich empfundenen Wirkungen der Vorsehung darstellen.

Auch von der späteren Umwandlung der Nachbargötter in Dämonen, — so natürlich dieselbe ist und so nothwendig sie sich auch in andern Zeiten immer wieder vollzogen hat,[3]) — findet sich, mit einer gleich zu erörternden Ausnahme, — kein Beispiel aus dieser Zeit. Denn die Seʿirim,[4]) von welchen lev. XVII, 7 redet, sind, selbst wenn diese Stelle der Schrift von A angehören sollte, keine bösen Wesen, sondern nach v. 8 ff. eher eine Art von Satyrn, denen man auf freiem Felde einen Opferantheil zu geben pflegte, und fallen sicher dem bunten Gebiete der Volksphantasie, nicht der alttestamentlichen Religion zu.[5])

Das einzige Beispiel der eben erwähnten Art bietet die Berücksichtigung des ʿAzāzél in dem Ritus des Versöhnungstages, welcher nach unsrer Ansicht der Schrift von A angehört. Wir haben an früherer Stelle gezeigt, dass allerdings unter diesem Namen ein Machtwesen verstanden sein muss, welchem das eine der Sündopferthiere beladen mit Israels nun versöhnter Schuld

[1]) ex. XII, 23. (מַשְׁחִית) (vgl. gen. XIX, 22 f. 2 sam. XXIV, 16. 2 reg. XIX, 35.) [2]) 2 sam. XXIV, 1. cf. 1 chron. XXI, 1. zač. III, 1 ff.

[3]) deut. XXXII, 17. (שֵׁדִים سيد) vgl. die Umwandlung des Philistäergottes בַּעַל־זְבוּב 2 reg. I, 2 in den Βεελζεβούλ matth. XII, 24. 27.

[4]) שְׂעִירִים [5]) Vgl. jes. XIII, 21. XXXIV, 14 neben Zijjim, Ijjim, Ochim, Benoth-Jaänah, Lilith etc.

zugeschickt wird, zum sinnlichen Zeichen, dass es keine Schuld mehr in Israel giebt. Ebenso dass dieses Machtwesen als ein „entferntes", also irgendwie dem Gott Israels entgegengesetztes gedacht sein muss. Die ganze Vorstellung weist, wie Diestel richtig bemerkt, schon wegen ihres ruinenartigen, die Kennzeichen eines Uebergangs an sich tragenden Charakters in eine sehr frühe Zeit, — und ich zweifle nicht, dass hier allerdings Reste einer früheren weniger reinen altsemitischen Gottesvorstellung vorliegen. An ägyptische Gedanken lehnt die ganze Einrichtung, wenn Diestel recht gesehen hat, nicht; für unsern Zweck ist das weniger von Bedeutung, da ihr fremdartiges, nicht aus dem Organismus der alttestamentlichen Religion zu verstehendes Wesen jedenfalls zweifellos ist.

Aber was liegt in dem ganzen Gedanken für unsre Frage? Von einem sittlich bösen Wesen, welches die Sünde verursacht und liebt, von einem Satan im späteren neujüdischen Sinne ist auf keinen Fall die Rede. Selbst wenn wir den möglichst weitgehenden Sinn in die Worte legen, so ist immer nur von einem Kakodämon die Rede im Sinne der alten Zeit, wie sie ja niemals damit den Gedanken des ethisch Bösen, sondern nur des Schadenden, des sinnlich Bösen verband. Vielleicht war ein ursprünglich göttlich gedachtes Wesen bei der Ausbildung des Monotheismus zu dieser Stellung herabgesunken; doch muss das unentschieden bleiben. Der Gedanke ist der, dass ausserhalb des heiligen Lagerkreises, wo kein Bund mit dem wahren Gott ist, wo die heilige Gemeinschaft ihr Ende hat, eine Macht herrscht, die nicht die Macht des Gottes von Israel ist. Der ʿAzāzél ist allerdings „Fürst dieser Welt" und zwar einer Welt die im Argen liegt, ohne Versöhnung. Aber zunächst doch nur in dem Sinne, dass diese Welt noch nicht Reich des Bundesgottes ist, ausgeschlossen von den Segnungen des Bundes, — und dass diese Macht als eine feindliche, verhasste empfunden wird. Aber aus dieser einzigen, fragmentartigen, und durchaus nicht aus der eigensten Kraft der alttestamentlichen Religion erwachsenen Vorstellung kann man jedenfalls die Lehre von einem ethisch bösen, menschliche Sünde verursachenden Personenwesen nicht ableiten.

b) Die einzige Stelle, wo von einem aussermenschlichen Bösen im Zusammenhange mit der menschlichen Sünde und ihrem

Ursprunge geredet wird, und zwar so dass dasselbe als ein verkörpertes Princip der Versuchung und des Aergernisses erscheint, gehört dem späteren Erzähler B an, und findet sich gen. III, 1 ff. bei der Erzählung vom Ursprunge der Sünde in der Menschheit. Wer freilich diese Erzählung als eine Aussage über wirklich geschehene Dinge fassen will, der hat nicht das mindeste Recht, hier von einem Sündenprincipe oder gar einem Teufel zu reden, — am allerwenigsten natürlich den widersinnigen Gedanken eines in dem Thiere wirkenden bösen Geistes (?) vorzubringen; für ihn müsste die ganze Erzählung in den Grenzen der Naturgeschichte verlaufen, die Schlange nichts Anderes sein als was sie nach den Worten sein soll, ein Thier des Feldes, welches Gott der Herr schuf. Nur dass sie klüger als die andern Thiere war, wird gesagt; und die spätere Strafe beschränkt sich ja ebenfalls durchaus auf das natürliche Leben dieses Thieres als eines Thieres.[1])

Anders, wenn man wie wir die ganze Erzählung als Mythus nimmt. Dann ist die Schlange, (so wie sie von jeher war, nicht erst in Folge eines derartigen Vorgangs wurde), ein sich von selbst darbietendes, mit dem Gedanken zugleich entstandenes Bild für die dem Menschen entgegentretende Versuchungsmacht, — nicht willkührlich gewählt wie in der Allegorie, sondern unmittelbar mit der Idee geboren. Die Schlange „an welcher Alles sprichwörtlich ist“[2]) mit ihrem unwillkührlich fesselnden Blick, der schillernden Haut, dem kriechenden und doch unheimlich blitzartig schnellen Gang, dem giftigen Zahn, ist ein natürliches Bild für die dem Menschen feindliche, ihn berückende Macht. Ist doch die Schlange fast überall in dieser Weise aufgefasst.[3]) Etwas Dämonisches sehen fast alle Völker in ihr, — sei es etwas eigentlich Göttliches oder etwas Verderbliches. So klingt die Vorstellung von der Schlange als Versucherin aus den Demeter-Mysterien, wie aus der persischen Ursage wieder.[4]) So ist die Schlange bei den Griechen[5]) „das feurigste und geistigste aller Thiere“, von den Kretern

[1]) gen. III, 1. 14. [2]) Herder Geist der ebräischen Poesie I. 149 ff. Auch mich. VII, 17 ist sie das Bild des Verächtlichen, dem gesunden Sinne Widerwärtigen. [3]) Vgl. z. B. Nöldeke die Schlange nach arabischem Volksglauben (Zeitschr. für Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal 1860. I. 412 ff.). [4]) Schelling Abth. II. Bd. 1. — Windischmann Zoroastrische Studien ed. Spiegel. 1863. [5]) Cf. Welcker a. a. O. I. 63. Porphyrius bei Eusebius praep. ev. ed. Dind. I. 50.

„göttlich“ genannt, Symbol der geistigen Kraft, der höchsten Weisheit, Orakel gebend, — und bis in die Urreligionen Afrikas und Amerikas reicht dieser Gedanke. So nehmen wir allerdings an, dass der Erzähler mit der Schlange symbolisch eine verführende Macht bezeichnen wollte, — wie das in der nachkanonischen Zeit des Judenthums als selbstverständlich angesehen ward.[1])

Aber was ist denn näher betrachtet der Sinn der Stelle? Jedenfalls ist von einem persönlichen bösen Einzelwesen durchaus nicht geredet. Am wenigsten von einem böse gewordenen. Die Schlange gehört zu den von Gott dem Herrn geschaffenen Thieren und ist nur klüger als die andern, durchaus nicht in sich böse; von einer gegen Gott kämpfenden Macht ist nirgends die Rede. Das Ganze löst sich eben so einfach als religiös fruchtbar, wenn wir in der Schlange die Macht der Verführung verkörpert denken, wie sie der Menschheit abgesehen von ihren erfahrungsmässig vorliegenden Trübungen entgegentreten muss. Das animalische Leben als von Selbstheit und Sinnlichkeit bestimmt, ist als animalisches von Gott gesetzt und gewollt, — ist gut; ja es ist die höchste Ausprägung kreatürlicher Seinsweise, ohne welche keine Sonderexistenz, kein Leben, keine Entfaltung möglich ist. Sobald aber dieses Leben als Princip dem Menschen entgegentritt, welcher zu persönlich geistigem Leben geschaffen ist, muss es ihm zum Versuchungsprincip werden. Es muss dem Menschen entgegentreten. Denn, aus dem animalischen Leben erwachsend, muss er die Stimme des animalischen Triebes vernehmen, welche ihn aufreizt gegen die sittliche Ordnung des Gehorsams und des Maasses im Genuss, worin seine gottgewollte Lebensentwicklung beruht. So wird dieser Trieb des Fleisches, des animalischen Lebens, wie er von Gott gesetzt, wie er innerhalb der unpersönlichen Kreatur gut ist, mit Nothwendigkeit dem Menschen zum Aergerniss, zum Versuchungsprincip. Er macht dem Menschen die ihm gesetzte Schranke des Genusses als lästige Hemmung der Ichheit und als schwer empfundene Entbehrung verhasst; — er lässt ihm die Schranken, welche Gott setzte, als Ergebnisse des Neides und der Missgunst Gottes erscheinen, welcher eine volle Entwicklung des

[1]) sap. sal. II, 24. apoc. joh. XX, 2.

Menschen nach seinen Kräften und Anlagen nicht wolle; — er lässt das vorübergehende niedere Gut als das Höchste erscheinen, giebt ihm als dem verbotenen einen Reiz, den es an sich nicht haben würde.[1]) So ist auch hier, wie wir meinen, keineswegs von einem gottfeindlichen, persönlichen, sittlich bösen Machtwesen die Rede. Das Princip sinnlich-selbstsüchtigen, d. h. animalischen Lebens, wie es mit Nothwendigkeit dem Menschen zum Aergerniss und zur Versuchung werden muss, — wie es ihn mit Gott und seinem Gesetze entzweien will, durch den an Gottes Wahrheit haftenden Schein der Lüge ihn über sein wahres Ziel, sein bleibendes Glück täuscht, — das ist hier in unvergleichlicher Weise in der Schlange verkörpert, die auch in Eden ist, von Gott geschaffen, animalisch; nicht als solche gefallen oder böse, — aber dem Menschen zur lügnerisch listigen Verführerin wird.

Von einem eigentlichen persönlichen gottfeindlichen Machtwesen also, welches der Ausgangspunkt des sittlich Bösen und zugleich des Uebels wäre, — von einem Teufel im kirchlichen Sinne des Wortes, — ist in dem ganzen Zeitalter des Mosaismus nicht die Rede.

2. Ursprung und Wesen der menschlichen Sünde.

a) Die älteren Stücke in diesem Zeitraum lehren Nichts über eine Entstehung der Sünde in der Menschheit. Die Sünde als gemeinschaftliche Eigenschaft aller Menschen ist ja dem Beobachter erfahrungsmässig vorliegender menschlicher Zustände etwas so Selbstverständliches, dass Anlass zu einer besonderen Frage, woher diese Macht komme, nicht gegeben scheint. So ist nach A Sünde in der Menschheit, und zwar ein hoher Grad von Sünde, ohne dass eine besondere Veranlassung zu ihrem Eindringen angegeben würde.[2]) Und zwar wird diese Sünde, ebenfalls nach der zunächst liegenden empirischen Auffassung von ihrem Wesen, zunächst unter dem Gesichtspunkte der freien That, als Erzeugniss bewussten menschlichen Entschlusses dargestellt. „Alles Fleisch hatte seinen Wandel vor Gott verderbt; frevelhaftes ord-

[1]) gen. III, 1. 4. 5. [2]) Vgl. gen. I, 26 ff. V, 1 ff. VI, 11 f.

nungswidriges Handeln füllte die Erde an".[1]) Dabei wird nicht weiter darüber geredet, ob diese Entwicklung der Menschheit in höherem Sinne wieder eingeschlossen zu denken sei in den göttlichen Willen, also mit einer gewissen Naturnothwendigkeit aus dem Wesen dieser irdischen Menschheit folgte, — oder ob es eine andre, die Sünde ausschliessende, Entwicklung dieser Menschheit hätte geben können. Die Erzählung bei A bietet zur Entscheidung dieser Frage nur folgende Anhaltspunkte: Der Mensch als solcher ist gut geschaffen, d. h. die Sünde kann nicht Ergebniss der Schöpferthätigkeit sein, nie als Folge einer blossen Naturnothwendigkeit gefasst werden. Was die Schöpfung setzt, kann nur die sittliche Indifferenz sein, nie ein sündiger Zustand, so wenig wie ein Zustand der Heiligkeit. Also mag auch die Sünde in der Entwicklung der Menschheit mit Nothwendigkeit auftreten, so kann sie doch immer nur zu Stande kommen durch das Medium sittlicher Freiheit. Und Gott verwirft die Sünde in den Aeusserungen seines Willens bis in die geheimsten Regungen.[2]) Also wenn die Sünde auch in höherem Sinne in die göttliche Ordnung mit eingeschlossen gedacht wäre, so kann sie doch nie als Sünde Gegenstand des Willens Gottes sein; sie kann immer von ihm nur gewollt sein als aufzuhebende, zu richtende, zu verneinende. Endlich kommt nach der Auffassung von A in der Menschheit auch Gerechtigkeit, Wandeln mit Gott vor.[3]) Zwar ist damit nicht eigentlich Sündlosigkeit im strengen Sinne behauptet; die aus dem Wesen des Fleisches folgende Beschränktheit und Schwäche wird bei redlicher Richtung des Willens auf das sittliche und religiöse Ziel in diesen ältesten mehr naiv auffassenden Zeiten wohl noch nicht als eigentliche Sünde betrachtet. Jedenfalls aber ist doch vorausgesetzt, dass in dieser Menschheit bei redlichem Willen, bei frommer Erfassung der dem Menschen offenstehenden Gemeinschaft mit Gott, die Hingebung an die Sünde nicht die einzig mögliche Entwicklung sei. Also wenn auch im Allgemeinen erfahrungsmässig „menschlich und sündig" gleichbedeutende Begriffe sind, so ist doch auch eine wahrhaft menschliche Ent-

[1]) gen. VI, 12 f. [2]) Z. B. ex. XX, 17. cf. lev. XIX, 2. 17. [3]) gen. V, 22. VI, 9.

wicklung zu denken welche nicht zugleich eine sündige ist. — Nach der einfachen Anschauung dieser ältesten Zeit also ist die Sünde der Widerspruch des menschlichen Willens gegen den göttlichen, als Gesetz und Ordnung offenbarten, — Gesetzwidrigkeit, Ordnungsverletzung. Sie ist ein Ergebniss der in Freiheit sich vollziehenden menschlichen Entwicklung, nicht ein von Gott gesetztes Ergebniss der Schöpfungsthätigkeit. — Sie ist der Gegensatz gegen eine gesunde, dem Willen Gottes gemäss sich vollziehende sittliche Entwicklung, wie sie in der Menschheit gleichfalls möglich ist. Ihr Wesen ist Willkühr, Gottwidrigkeit, Verkehrung der Ziele Gottes mit der Menschheit.

b) In viel absichtlicherer Weise geht die Erzählung von B auf diese Fragen ein. Sie will die Entstehung der Sünde in der Menschheit berichten. Sie will dieselbe nicht erklären. Denn die Wirklichkeit der Sünde, ihrem letzten Grunde nach immer in menschlicher Freiheit begründet, ist als solche unerklärlich, ein Räthsel. Ebenso wenig will sie uns eine einzelne Geschichte erzählen, um mit ihr die Frage nach dem Ursprung der Sünde zu lösen. Denn damit wäre ja wieder Nichts erreicht. Ein einmal Geschehenes hätte als solches für Andre überhaupt keine innerliche Bedeutung; die Frage wäre nur zurückgeschoben. Ueberhaupt aber wäre diese Erzählung als Geschichtsbericht völlig unfähig, die Wucht dieses Problems zu tragen; „die Ausleger streifen an das Lächerliche, wenn sie grosse Folgen für das Menschengeschlecht an eine so einsame Geschichte, wie sie dieselbe voraussetzen, knüpfen wollen“ (Baumg.-Crus. 347.). Endlich aber will die Erzählung selbst, wie früher gezeigt, sobald wir im Sinne und Geist der alten Zeit sie betrachten, gar nicht Erzählung wirklicher Vorgänge sein, sondern mythische Entwicklung religiöser Gedanken. Sie bietet uns die ewigen Gedanken der Offenbarungsreligion über das Verhältniss der Sünde zu der Menschheit als solcher; sie zeigt, wie abgesehen von der in der Erfahrung schon vorliegenden in vielfachen einzelnen Entfaltungen sich offenbarenden Herrschaft der Sünde in der Menschheit, die Sünde der menschlichen Natur als solcher entgegentritt, und sie unter ihre Macht beugt. Es ist also allerdings der Sündenfall der noch nicht sündigen Menschheit, — besser gesagt, der Sündenfall der reinen menschlichen Natur, — wie er der

mannigfaltigen Entwicklung der Sünde in jedem Einzelnen immer zu Grunde liegt und vorausgeht.

Die Erzählung führt zuerst die Möglichkeit der Sünde durchaus auf Gottes Anordnung und Willen zurück. Gott setzt den Baum der Erkenntniss mitten in den Garten. Kein Kerub wehrt dem Menschen den Zutritt, wie später dem Gefallenen den Zutritt zu dem Baume des Lebens. Der Versucher ist mit im Garten Edens und tritt ungehindert zu dem Weibe; d. h. die Versuchung und die Möglichkeit ihr zu folgen sind nothwendig für den Menschen als diesen aus der animalischen Seinsstufe sich entwickelnden gegeben. Gott giebt das Gebot und damit auch die Möglichkeit es zu übertreten; denn ein „Soll“ kann nicht sein ohne ein „Anderskönnen“. Also ist es Gottes Ordnung, dass die Sünde dem Menschen entgegentreten und dass er ihr zustimmen kann.[1]) Soll der Mensch nicht Thier bleiben, so muss ihm die Möglichkeit gegeben sein, von dieser Frucht zu kosten. Keine Freiheit ohne Möglichkeit der Sünde; keine Menschlichkeit ohne die Versuchung, zu werden gleich den Elohim. — So kann man gradezu sagen, dass Gott den Menschen versucht; wenigstens hangen alle Versuchungsmittel von seinem Willen ab, — wie es ja auch später bei B heisst, dass Gott Abraham versuchte, ob er wahrhaft Gott fürchte.[2])

Ebenso entschieden aber wird die Wirklichkeit der Sünde auf den Menschen zurückgeführt. Gott verbietet sie; so kann sie nie als Ausdruck seines Willens gefasst werden.[3]) Gott straft sie; so kann sie niemals als das von ihm Gesetzte gelten.[4]) Alles was aus Gott ist, ist an sich gut; also kann das Böse überhaupt schlechthin in Gottes Willen nur als das zu Verneinende gedacht werden, nie als das von ihm zu Bewirkende. Jedes Wirklichwerden der Sünde ist nur aus der Freiheit und Willkühr des Geschöpfes zu verstehen. Damit ist ja freilich nicht gesagt, dass nicht in höherem Sinne auch diese Freiheit und Willkühr der Geschöpfe mit ihrer Folge, der Sünde, in eine göttliche Ordnung eingefügt gedacht werden können, so dass also die Sünde in dem Sinne als eine Naturnothwendigkeit gelten kann, dass sie als

[1]) Vgl. gen. II, 9. 17. III, 1 ff. [2]) gen. XXII, 1 ff. [3]) gen. II, 17. [4]) gen. III, 14 ff.

aufzuhebendes Substrat, als das zu Negirende, zu Richtende, Ausgangspunkt einer höheren dem göttlichen Willen entsprechenden Entwicklung ist.

Die Sünde ist nach unsrer Erzählung allerdings das Verlassen eines Zustandes, der nicht bleiben kann. Sie ist eine Erweiterung der menschlichen Sphäre. Auch Gott selbst bestätigt das Wort der Schlange „ihr werdet sein wie die Elohim“.[1]) Es wird ja in der Entscheidung gegen das göttliche Wort durch eigne Selbstbestimmung ein Kreis des sittlichen Lebens von dem Menschen erreicht, wie er im Gegensatze zu den sinnlichen, der Nothwendigkeit gehorchenden Wesen an sich nur den geistig-persönlichen in sich selbst ruhenden Wesen offen steht. Aber ebenso deutlich sieht doch die Erzählung in diesem Fortschritt einen grösseren Rückschritt. Die Menschen erkennen, dass sie nackt sind; also ein Gefühl des Zwiespalts in ihrem Wesen, das Schuldbewusstsein, erwacht. Das Paradies wird verwirkt, Fluch und Tod werden verhängt; der fernere Fortschritt wird von einem schmerzvollen Kampfe gegen das eingedrungene Versuchungsprincip abhängig gemacht.[2]) Also ist allerdings der Eintritt in die Sünde ein Fortschritt in der Menschenentwicklung gegenüber dem Zustande der Unschuld ohne sittliche Erfahrung und Entscheidung. Aber es ist ein Fortschritt, der nur durch fortgesetzte Selbstaufhebung zu dem wirklichen Ziele führen kann; — gegen die Aufgabe der Menschheit gerechnet ist die Sünde ein Rückschritt. Wenn die Sünde nicht als aufzuhebende, also mit dem Gedanken der Erlösung zugleich, aufgefasst wird, — sondern als bleibende, wirkliche, so ist sie unendlich niedriger als die Stufe blosser Kindesunschuld. Nur mit der Erlösung zugleich, also als in eine höhere Stufe aufzuhebende, kann die Sünde als eine felix culpa, als eine in Gottes Rath beschlossene Entwicklungsstufe der Menschheit erscheinen.[3])

[1]) gen. III, 5. 22. (cf. 2 sam. XIV, 17. XIX, 28.) [2]) gen. III, 7. 15 ff.

[3]) Aus dem Obigen ergiebt sich, wie weit uns die von Bohlen, Tuch, B. Bauer (I. 26) und vor Allen von Hegel (Religionsphilos. II. 73 ff.) vorgetragene Ansicht mit der Meinung der Erzählung übereinzustimmen scheint. Ich gebe Hegels Worte hier einfach zur Vergleichung an „die eine Seite, dass nämlich nicht bleiben soll der Standpunkt der Entzweiung, ist damit gesagt, dass ein Verbrechen begangen werde, etwas, dass nicht sein soll, nicht bleiben. Der Hochmuth der Freiheit ist der Standpunkt darin, der nicht bleiben soll. Die andre Seite ist, dass er sein soll, indem er den

Die Sünde ist ihrem Wesen nach Verletzen der göttlichen Ordnung, Gesetzwidrigkeit. Das höchste Gut kann dem sittlich-freien Wesen zunächst nur als Soll, Gesetz entgegentreten. So kann auch sein Gegensatz, das Gottwidrige, Böse, als solches nur Gesetzwidrigkeit sein.[1]) Nicht ein Unterlassen eines Geforderten, nicht ein Zurückbleiben hinter einer höheren Aufgabe macht das Wesen der Sünde aus, sondern das Thun eines Verbotenen. Das natürliche Leben wird ein böses nur, indem es eine höhere Ordnung bewusst durchbricht. Dann wird der an sich gute sinnliche Trieb zu „Lust“ „Begier“, — der an sich gute Trieb der Selbstbewahrung „Selbstsucht“.

Veranlasst wird die Wirklichkeit der Sünde durch das versuchende Princip, welches Zutritt zu dem Menschen hat und haben muss. Sie entsteht durch das Essen vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen, d. h. indem der Mensch gegen Gottes Willen und Gebot eine Erfahrungserkenntniss von den sittlichen Gegensätzen gewinnt, welche ja ein Durchbrechen der Ordnungen des Gehorsams zur Voraussetzung hat.[2]) Für den Menschen der Erfahrung freilich bezeichnet dieser Ausdruck überhaupt den Eintritt in das Alter bewussten Handelns und Entschliessens im Gegensatze zu dem kindlichen oder kindisch gewordenen Alter.[3]) Aber wo die Menschennatur als solche in Frage kommt, ist diese Erfahrungserkenntniss auch von dem Bösen das Verlassen der Unschuld, das Erreichen einer Stufe, die mit dem unmittelbar in der Schöpfung gesetzten natürlich guten Verhältnisse in Widerspruch steht.

Das Wirklichwerden der Sünde vermittelt sich durch die beiden Grundtriebe alles gesunden sinnlichen Lebens, den Trieb zur

Quell seiner Heilung enthält: Adam ist geworden wie unser einer.“ Vgl. I. 143 „wenn man jenen Zustand den Zustand der Unschuld nennt, so kann es verwerflich scheinen zu sagen, der Mensch müsse aus dem Zustand der Unschuld herausgehen und schuldig werden. Der Stand der Unschuld ist, wo der Mensch nichts Gutes und nichts Böses ist; es ist der Zustand des Thieres, der Bewusstlosigkeit. Schuld heisst im Allgemeinen Zurechnung, dass dem Menschen zugerechnet werden kann, dass es sein Wissen, Wollen ist.“ Es ist bei vielen richtigen Bemerkungen weder die Einfachheit der Erzählung, noch ihr entschiedener sittlicher Gegensatz gegen die Wirklichkeit der Sünde genügend in Acht genommen. [1]) gen. II, 17. [2]) Die Meinung, dass in dem Baume selbst ein sinnlich wirkendes Gift gelegen habe, und ähnliche rabbinische Träume, sollte es in unsrer Zeit genug sein, einfach zu erwähnen. [3]) jes. VII, 16. jon. IV, 11. deut. I, 39. cf. 2 sam. XIX, 36.

Behauptung des eignen Selbst und den Trieb zum Genuss. An die Beschränkung der Selbstheit schliesst die Versuchung zunächst an, indem sie höhnend das Verbot übertreibt, es als Neid, als böswillige Schranke völlig ungehemmter selbstherrlicher Entwicklung hinstellt, — und auch diese Versuchung wirkt allerdings zu der Sünde mit, wie die offenbar schon verbitterte übertriebene Darstellung des Gebotes in der Antwort des Weibes zeigt.[1])

Aber das eigentlich Entscheidende ist die sinnliche Lockung. Das Weib nachdem einmal die Ehrfurcht vor dem Gebote gelockert ist, so dass sie den Baum mit anderm Auge anzusehen wagt als bisher, sieht „dass der Baum lieblich zu erkennen war und angenehm zu essen“.[2]) Die menschliche Sünde ist ihrem Grunde nach vorwiegend sinnlich. Und darin liegt, dass sie eine verzeihliche, nicht teuflische ist. Sie ruht nicht schlechthin in einem Widerspruch des Ich gegen Gott; — sondern sie haftet an einem wirklichen Gute, nur dem niederen, — ist also immer zugänglich für Ueberwindung durch ein höheres Gut. Indessen ist, wo man die Sünde an sich betrachtet, die sinnliche Seite nie ohne die Seite der Selbstsucht und umgekehrt. Es ist der innige Zusammenhang von Beidem, in welchem das Wesen des Fleischlichen beruht. — Das Weib sündigt zuerst, nach der Anschauung von grösserer sinnlicher Schwäche des Weibes überhaupt, welche übrigens in der besten Zeit Israels eine hohe Achtung vor der sittlichen Würde der Frau nicht ausschliesst.[3])

So ist das Wesen menschlicher Sünde der Ungehorsam gegen die göttliche Ordnung, veranlasst durch die Versuchung der Macht des fleischlichen Lebens, welche zu allem sinnlich Lebendigen Zugang haben muss, begründet auf den sinnlich-selbstsüchtigen Trieb des animalischen Lebens. Sie wird angesehen als in die menschliche Natur als solche eingedrungen, d. h. als die gemeinsame Grundlage aller besonderen Sündenentwicklung in den Adamskindern. Und sie hebt die Menschheit nicht auf. Sie wird, freilich

[1]) gen. III, 1. 4. 5. cf. v. 3 „und nicht daran rühren“ (sc. an die Frucht). [2]) gen. III, 6. Das הִשְׂכִּיל ist wegen des „Angenehm“ besser intensiv vom aufmerksam verständigen Betrachten zu nehmen, als von dem Klugmachen (wie ψ XXXII, 8) welches sich auf das „Erkennen des Guten und Bösen“ beziehen müsste. [3]) qoh. VII, 28. vgl. dagegen prov. XXXI, 10 ff.

als aufzuhebende, zu richtende, zu verneinende, mit eingeordnet in den Zusammenhang und Gleichklang des göttlichen Weltplans.

3. Allgemeinheit und Stufen der Sünde.

a) Die älteste Darstellung der Menschengeschichte hat überhaupt nicht vorwiegend sittliche Verhältnisse im Auge. Ihr Ziel ist überall mehr die bürgerlich staatliche Geschichte mit ihrem Abschlusse, dem Gottesstaate. Der Erzähler A ist überhaupt noch entfernt von dem besonderen Gewichtlegen auf die menschliche Sünde; ihre Allgemeinheit und Entwicklung treten bei ihm durchaus nicht bestimmt und lehrhaft hervor. Zwar heisst es bei ihm: „das Gesammtgeschlecht, welches die Sündfluth wegrafft, hatte seinen Weg verderbt vor Gott.[1]) Aber daneben ist doch Noach wie einst Henoch „ein gerechter Mann, unsträflich in seinen Zeitläuften; mit Gott wandelte Noach.[2]) In solchen Aussagen liegt freilich an sich auch nicht eine bestimmte und beabsichtigte Betonung der Sündlosigkeit im vollkommenen Sinne. Es wird ja z. B. später auch einem Hiob dasselbe Lob gespendet, und doch festgehalten, dass er der allgemeinen menschlichen Schwäche nicht entzogen ist, ja dass selbst die Engel vor Gott nicht rein sind.[3]) Aber jedenfalls fällt doch auf die etwa vorhandene Sünde in solchen Männern keinerlei Gewicht. So werden ja auch die Gestalten Abrahams, Jizchaq's, selbst Jaqobs bei diesem Erzähler durchaus ohne Rücksicht auf Sünde gezeichnet, während freilich bei Moses ein Zurückbleiben hinter seinem hohen Berufe vorausgesetzt wird.[4])

Wir können uns die Anschauung von der Sünde in den Zeiten vor Salomo etwa so vorstellen. Die ganze Menschheit als solche ist Gott gegenüber ein geringes, unbedeutendes Geschlecht.[5]) Die weitaus meisten Menschen sind von Sünde und Verderben ergriffen;[6]) — später dann erscheint die Sünde gradezu als „etwas Menschliches“.[7]) Die Gottesfreunde ragen aus dieser allgemeinen Verderbniss hervor als Gerechte; eigentliche Sünde wird bei ihnen,

[1]) gen. VI, 12 ff. [2]) gen. VI, 9. cf. V, 22. (צַדִּיק . תָּמִים)
[3]) I, 2. 8. II, 3. cf. XIV, 4 ff. IV, 8 ff. [4]) num. XX, 10—12.
[5] ψ VIII, 5. [6]) gen. VI, 9 ff. etc. [7]) prov. XV, 33. XX, 9.

wenn überhaupt vorhanden gedacht, jedenfalls nicht betont. Indessen ist jedes Glied der menschlichen Gesellschaft, auch der in Israel zu heiliger Gemeinschaft berufene Fromme, sich wohl bewusst, dass er für seine menschliche Schwäche beständig der Gnade Gottes bedarf. Nicht bloss in den Fällen einzelner schwerer Sünde drückt es ihm das Herz, bis er Gottes Vergebung erbeten hat;[1]) sondern auch der, welcher sich als gerecht bekennen kann in seinem Verhältniss zu Gott,[2]) ist doch in eine Heilsanstalt eingeschlossen, wo im Opfer, wo in der Reinigung selbst des beginnenden Lebens menschliche Unzulänglichkeit und Sünde immer bekannt wird.[3]) Wo ohne besondre Weihe der Mensch mit dem göttlichen Leben in Berührung käme, da müsste er sterben.[4])

Die Sünde wird nicht bloss in der Vereinzelung der Handlungen aufgefasst, sondern als Zustand, als eine Macht, die sobald sie wirklich geworden ist fortwirkt. Bis in das dritte und vierte Glied wird sie heimgesucht an den Enkeln.[5]) Aber sie bildet keine gleichförmige Oberfläche in der Menschheit. Zwar auf die Heidenwelt wird bei A nicht hingewiesen. Aber in Israel scheidet sich zunächst die Sünde in Sünde bösen Willens, die mit erhobener Hand geschieht, und in Sünde der Schwachheit, die ohne Absicht geschieht. Und von der Gerechtigkeit, der verhältnissmässigen Reinheit von Sünden an, steigert sich die Sünde zu immer höherer Entwicklung, zu einem Zustand, wo die Erde verderbt ist, von Frevel erfüllt, wo wie in der Sintfluth, in Sodoms Untergang ein jähes Gottesgericht sie hinraffen muss, — also zu der Stufe der Sünde, welche auf dem Standpunkte mosaischer Anschauung der schlechthinnigen Verstocktheit, der unverzeihlichen Sündenentwicklung entspricht. Solche Stufe ist es dann bei dem Einzelnen, wenn im Gegensatze zu den „gerechten, unbescholtenen“ Frommen, es nach dem späteren Volksspruch von dem Frevler heisst, dass seine Seele Böses wünscht, dass Schande ihm ein Scherz ist.[6]) „Von Anbeginn an ist eine Schranke aufgerichtet zwischen Gerechten und Ungerechten, deren Vollendung die Theokratie.“

[1]) ψ XXXII, 3 ff. (6 כָּל־חָסִיד) [2]) ψ XVIII, 21 ff. [3]) ex. XXV, 17 ff. XXVIII, 38. lev. IV—VII. XVI. (XII, 2. 5. XV, 13.) cf. die Beschneidung. [4]) ex. XXVIII, 35. XXX. 18 ff. lev. XVI, 2. 13. num. I. 47 ff. II, 53. VIII, 9. [5]) ex. XX, 5. [6]) prov. X, 23. XXI, 10.

b) Auch in Beziehung auf diese Fragen finden wir eine eingehendere und tiefere Berücksichtigung erst in der späteren Zeit bei B, wo ja die Frage nach Sündhaftigkeit und Gnade in viel höherem Maasse in den Vordergrund tritt als in den früheren Schriften. Die Sünde bringt nach der Auffassung dieses Erzählers ein immer tieferes Sinken mit sich. Zwar ist keine Rede davon, dass etwa die erste Sünde den Organismus der Menschen verderbt hätte, dass der zweite Mensch anders geboren gedacht würde, als der erste geschaffen gedacht wird. Es wird durchaus nur von einer veränderten Lage gesprochen. Aber nach der natürlichen Macht jeder zum Zustand gewordenen That verdichtet sich die Sünde. Des ersten Menschenpaares Erstgeborener wird Mörder seines Bruders.[1]) Und zwar erscheint in Seths Stamm eine bessere Menschenrichtung fortgepflanzt, während in Qains Linie die Sünde durch die Kultur sich zum Trotz auf die Macht der Wehrhaftigkeit und des zu jeder That bereiten Gewaltsinnes in dem Schwertlied Lemechs steigert.[2]) Aber das Gesammtergebniss vor Gottes Augen ist doch, dass „gross war die Sünde der Menschen auf Erden, und alles Gebilde der Gedanken ihres Herzens nur böse den ganzen Tag",[3]) d. h. dass die ganze Welt der Wünsche, Pläne, Neigungen sich ausschliesslich auf das Gotteswidrige richtete. Und nach dem grossen Strafgerichte in der Fluth ist es in der zweiten Menschheit nicht anders. Gott will sie dulden, nicht mehr mit dem strengen Richtermaasse messen „denn das Gebilde ihres Herzens ist von Jugend auf böse"[4]) also sie können als solche den Maassstab strenger göttlicher Forderung nicht ertragen. Hier wird also zweifellos die Sünde nicht mehr auf die Einzelentschliessungen zurückgeführt, sondern als ein Hang betrachtet, welcher mit der erfahrungsmässig vorliegenden Menschennatur jedem Einzelnen schon als Erbtheil zukommt, als Erbsünde.

Bei B wird dann auch viel nachdrücklicher als bei A die vollkommene Allgemeinheit der Sünde betont. Noach, selbst wenn er, was ich nicht glaube, auch von B gerecht genannt würde,[5]) ist jedenfalls nicht sündlos; — sondern er „findet Gnade in

[1]) gen. IV, 8. [2]) gen. IV, 23 f. [3]) gen. VI, 5. [4]) gen. VIII, 21.
[5]) gen. VII, 1 klingt fast wie ein Bruchstück von A.

Gottes Augen",[1]) und Gnade für die neue Menschheit gewinnt sein Opfer.[2]) Von Abraham, Jizchaq, besonders von Jaqob wird unbefangen Sünde berichtet, — wenn auch bei einer Reihe der in Betracht kommenden Fälle allerdings zuzugeben ist, dass Vieles nicht als Sünde berichtet werden soll, sondern nach der antiken sittlichen Auffassung von List und Gewalt gegen den Gegner eher als ein Ruhm.[3]) So ist hier Allgemeinheit der Sünde gedacht und zwar als eines Hanges, den der Einzelne mit der Menschennatur ererbt. Dabei ist aber andrerseits an einen durch Adams Fall hervorgerufenen Zwang zur Sünde nicht entfernt gedacht; vielmehr wird das Verhältniss offenbar später ganz ebenso wie bei Adam gedacht. Auch gegenüber dem Qaïn heisst es: „vor der Thür die Sünde lauert und zu Dir ist ihr Verlangen, aber Du sollst sie beherrschen".[4]) Und in der Allgemeinheit der Sünde, als einer menschlichen, wie sie ja auch in den gleichzeitigen Stücken der Sprüche deutlich bezeugt wird,[5]) liegt anderntheils der Grund, warum Gott, weil er gerecht ist, sie nicht mit voller Strenge heimsuchen kann.[6]) Das wäre Anlegen eines Maasstabes, der nicht mit der Natur des zu Messenden übereinstimmte, also grade nicht gerecht. Dieser Menschheit gegenüber ist eben Gnade Gerechtigkeit.

Bei dieser Allgemeinheit der Sünde wird auch in diesen späteren Erzählungen der Genesis dennoch keineswegs eine Gleichförmigkeit der Sünde vorausgesetzt. Vielmehr ist eine grosse Abstufung und Mannigfaltigkeit gedacht. Neben Noach das Geschlecht der Sintfluth, neben Abraham die Männer von Sodom und Kanaan, welches sein Land befleckt hat,[7]) wie von Anbeginn neben einem Abel ein Qaïn. Ja auch in der Heidenwelt wird durchaus nicht überall gleichmässige Verworfenheit gedacht. Abimelech, Malkizedek sind Gestalten, die sich ganz wohl an die der Gottesmänner in Israel schliessen.[8]) Und andrerseits, wenn nach der Erzählung bei B selbst zu einem Qaïn nach seiner That Gott noch redet und

[1]) gen. VI, 8. cf. IX, 21—24. [2]) gen. VIII, 20 ff. [3]) Z. B. gen. XII, 10 ff. XX. XXVI, 6 ff. XXV, 28 ff. XXVII. XXXIV. XXXV, 22. XXXVII. XXXVIII. [4]) gen. IV, 7. [5]) prov. XX, 9 „wer kann sagen, ich bin rein, frei von meiner Sünde"? vgl. XV, 33, wo die Bedeutung der Demuth, welche „vor der Ehre" kommt, hervorgehoben wird, — oder die Stellen, welche die Heilsamkeit der Zucht betonen X, 17. XIII, 1. 24. XV, 5. 23. XIX, 20. 27. [6]) gen. VIII, 21. [7]) gen. XV, 16. lev. XVIII, 24. cf. gen. XVIII. XIX. IV, 8 f. 25 ff. [8]) gen. XIV, 18 ff. XX, 4 ff.

nicht schlechthin verdammend redet,[1]) so weiss die Erzählung doch sehr wohl von Sündenstufen, wo keine Anknüpfung Gottes mehr denkbar erscheint, wo er als der schlechthin richtende, vernichtende auftreten muss.[2])

4. Gestalten und Namen der Sünde.

In der folgenden Darstellung beschränke ich mich vorwiegend auf solche Namen und Ausdrücke, welche der Wahrscheinlichkeit nach schon in dieser Periode gebraucht sind. Sonst ist eine Sonderung der Zeiten und Schriftsteller dabei nicht beabsichtigt.

Die Sünde ihrem allgemeinsten Wesen nach, als Verfehlen des richtigen Weges, als Gegensatz gegen die Gradheit des Weges,[3]) heisst Chattāt.[4]) So wird sie genannt, von ihren stärksten Aeusserungen bis zu ihren mildesten Formen, weil dieses Grundwesen immer in ihr vorhanden ist.[5]) Sie kann Sündigen gegen einen Menschen sein,[6]) oder gegen Gott, — und im letzten Grunde geschieht ja jedes Sündigen nur gegen Gott als den Gott der heiligen Ordnung.[7]) Die Sünde kann ohne Absicht und Bewusstsein der Sünde geschehen, in Irrthum oder Verblendung; — dann ist sie „aus Irrthum", und wird in göttlichen wie in menschlichen Verhältnissen für ausgleichbar, versöhnungsfähig gehalten.[8]) Sie kann aber eben sowohl mit dem Willen geschehen, die göttliche Ordnung zu verletzen; dann ist sie „Sünde mit erhobener Hand" und schlechthin nur durch Vernichtung des Sünders zu sühnen.[9])

Sofern die Sünde das **Recht** verletzt, sei es Gottes oder des Nächsten, sei es mit Absicht oder im Irrthum, heisst sie

[1]) gen. IV, 6 f. [2]) gen. VII. XIII, 13. XV, 16. XVIII. XIX. lev. XVIII, 14 ff. num. XVI. cf. אֹהֵב חָמָס ψ XI, 5. [3]) יָשָׁר [4]) חֵטְא . חַטָּאת חֲטָאָה (cf. Ewald ausf. L. § 166ᵃ 2. 173ᵃ) [5]) gen. XVIII, 20. cf. XLI, 9. [6]) חָטָא לְ gen. XLI, 9. L, 17. [7]) חָטָא לֵאלֹהִים gen. XIII, 13. XX, 6. XXXIX, 9. ex. X. 17. XXXII, 33. 1 sam. VII, 6. XIV, 33. 2 sam. XII, 13. (ψ LI, 6.) [8]) בִּשְׁגָגָה lev. IV, 2. 22. 27. V, 15. 18. (vgl. geradezu וְהוּא לֹא יָדַע) cf. die Ordnung über die Blutrache jos. XX, 3. 9. [9]) בְּיָד רָמָה (zu dem Ausdruck vgl. ex. XIV, 8, wo der Auszug Israels aus Aegypten im Gegensatze zu friedlicher Entlassung so genannt wird) num. XV, 30. XXXIII, 3 f.

Ma'al,[1]) — ein Wort, welchem immer die Pflicht einer Vergütung entspricht. Sofern sie freventliches Auflehnen gegen den Gott Israels ist, heisst sie „Abfall“,[2]) „Empörung“.[3]) Dann erscheint der Sünder als „Gott hassend“,[4]) — und wenn er in solchem Thun beharrt, so wird er zu einem Verstockten, zu einem Menschen mit hartem und eisernem Nacken.[5])

Der Mensch sofern er die von Gott gesetzte Ordnung gewohnheitsmässig übertritt, ist ein „Frevler“,[6]) — der Gegensatz zu einem „Gerechten“. Dass dies der Grundbegriff des Wortes Rascha' ist, hat Hupfeld mit Recht aus dem stehenden Sprachgebrauche geschlossen.[7]) Die sprachliche Ableitung des Wortes ist dunkel, da die Ableitung aus dem vereinzelten und unsichern syrischen Etpaal mit Recht aufgegeben ist; doch liegt wohl der allgemeine Grundbegriff des Tobens, der Unordnung zu Grunde.[8]) Uebrigens kann das Wort auch in jedem einzelnen Falle das Unrecht bezeichnen, und wird desshalb stehender Ausdruck für den vor Gericht schuldig Befundenen.[9]) — Der Gegensatz gegen das auf bürgerlichem Gebiete für billig und anständig Geltende ist am stärksten Chamas.[10]) In diese Klasse von Sünden gehören Bedrückung, Mord und Raub. Das sind dann Thaten, welche „nicht gethan werden“, d. h. welche dem normalen Gebrauch des Handelns nicht entsprechen.[11]) Das ist das Gebiet des „Nichtsnutzigen“. (Dieses Wort ist vorzüglich in davidischen Stücken sehr vielbedeutend und bezeichnet auch gradezu personificirt das

[1]) מָעַל בְּ lev. V, 15. 21. num. XXXI, 16. jos. VII, 1. XXII, 16. 20. 22. 37. (num. V, 7. 12. 17.) [2]) פָּשַׁע בְּ, auch von politischem Abfall 1 reg. XII, 19. Uebrigens viel allgemeiner gebraucht z. B. gen. L, 17, — auch milder lev. XVI, 16, vgl. gen. XXXI, 36. ex. XXII, 8. XXIII, 21. XXXIV, 7. סוּר מִן ex. XXXII, 8. (jes. I. 5. XXXI, 6.) [3]) מָרַד בְּ jos. XXII, 19. 22. 29. סָרַר (jes. XXX, 1. XXXI, 6.) מָרָה num. XVII, 25. (jes. XXX, 9.) בָּגַד prov. XIII, 2. [4]) ex. XX, 5. (num. X, 35 im theokratischen Sinne.) ψ VIII,3. [5]) ex. XXXII, 9. XXXIII, 3. 5. XXXIV, 9. (vgl. שִׁחֵת „es schlecht machen“ ex. XXXII, 7. הִשְׁחִית jes. I, 4, חָנֵף profanus jes. XXXIII, 14.) [6]) רָשָׁע. Das Vb. im Qal 1 reg. VIII, 47.

[7]) Zu ψ I. Zu dem Gegensatz vgl. ex. IX, 27. XXII, 8. XXIII, 7.

[8]) Mir scheint der Zusammenhang mit רָגַז רָעַשׁ etc. immerhin der wahrscheinlichste (sonst „schlaff, wankend sein“ رسع) [9]) So ex. II, 13. XXIII, 1. [10]) חָמָס gen. VI, 13. XVI, 5. XLIX, 5. ex. XXIII, 1.

[11]) gen. XX, 9. 2 sam. XIII, 12. lev. IV, 2. 13.

„Verderben" den „Tod".[1]) Das ist ferner, auf das Gebiet vorwiegend des Geschlechtslebens übertragen, „eine Thorheit in Israel thun".[2]) Das Handeln gegen die in Gottes Ordnung gesetzten Grenzen der sinnlichen Heiligkeit heisst Befleckung,[3]) Gräuel.[4])

Die Sünde im Gegensatz gegen das höchste Gut ist „das Böse",[5]) ein Ausdruck, in welchem die Gedanken des sinnlichen und des sittlichen Uebels vollkommen vereinigt sind, wie ja überhaupt eine unbefangene Anschauung Beide nicht streng trennen wird; — sie ist Nichtigkeit,[6]) Eitelkeit und Unheil,[7]) Mühsal,[8]) sowohl indem sie dieselbe dem von dem Sünder Benachtheiligten bereitet, als für diesen Sünder selbst. — Die Sünde ist nothwendigerweise zugleich Widerspruch gegen die göttliche Wahrheit, Lüge,[9]) Inhaltslosigkeit.[10]) Und da nur in Gott und der Wahrheit die wirklich richtige Lebensweisheit ist, so sind die Sünder zugleich die Einfältigen,[11]) die Thoren,[12]) die Narren,[13]) womit durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass diese selben Leute sich selbst klug dünken und wirklich in Beziehung auf den unmittelbaren Vortheil dieses äusserlich-sinnlichen Lebens viel Schlauheit und Kunstfertigkeit entwickeln. Die weitere Steigerung und Entfaltung dieses Begriffs zu Spott,[14]) Wahnsinn, Verwirrung u. s. w. betrachten wir besser bei dem reicheren Material, welches die folgende

[1]) בְּלִיַּעַל jud. XX, 13. 1 sam. I, 16. II, 12. X, 27. XXV, 17. 25. XXX, 22. 2 sam. XVI, 7. XX, 1. XXIII, 6. 1 reg. XXI, 10. 13. prov. XVI, 27. (VI, 17.) (Das בְּנֵי־בְלִיַּעַל wie בְּנֵי־עַוְלָה 2 sam. III, 34. (VII, 10.) (דְּבַר־בְּלִיַּעַל.) In ψ XVIII, 5 ist es mit Tod und Unterwelt personificirt zusammengestellt. [2]) gen. XXXIV, 7. jos. VII, 15. jud. XIX, 24. 27. XX, 6. 10. [3]) נִדָּה lev. XX, 21. טֻמְאָה lev. XVI, 16. זִמָּה lev. XVIII, 17. XX, 14. 22. 26. 29. jud. XX, 6. ψ XXVI, 10. prov. X, 23. תֶּבֶל lev. XVIII, 23. (זֻלּוּת ψ XII, 9.) [4]) תּוֹעֵבָה lev. XVIII, 17. XX, 13. שֶׁקֶץ lev. XI, 9. 12. 18. 20. 41. 43. XX, 25. [5]) רַע . רָעָה gen. VI, 5. VIII, 21. XIII, 13. XXXVIII, 7. XXXIX, 9. XL, 7. L, 15. jud. XX, 12 f. 2 sam. III, 39. ex. XXXII, 22. [6]) שָׁוְא ex. XXIII, 1. XX, 7. [7]) אָוֶן num. XXIII, 21. ψ VII, 15. (X, 7.) cf. עָוֶל ψ VII, 4. [8]) עָמָל num. XXIII, 21. ψ VII, 15. [9]) כָּזָב (ψ IV, 3.) [10]) שֶׁקֶר ψ VII, 15. ex. XXIII, 7. [11]) פְּתָאִים an sich ein unschuldiger Ausdruck prov. XIV, 15. 18. XXII, 3. XIX, 25. (I, 32. 22. 4. VIII, 5 im bösen Sinn.) [12]) כְּסִיל z. B. prov. XIII, 19. XIV, 7. XV, 2. 14. XVII, 12. 25 mit andrer Folge der Radicale סכל (1 sam. XIII, 13. 2 sam. XXIV, 10.) [13]) נָבָל prov. XVII, 21. 2 sam. III, 33. cf. חֲסַר־לֵב prov. XV, 21. [14]) לֵץ prov. XIV, 6. XIII, 1. XXII, 10.

Zeit bietet. — Auch im Mosaismus ist also die Sünde schon in allen ihren Verzweigungen mit eben so grosser Kraft als Gedankentiefe aufgefasst.

5. Schuld und Schuldbewusstsein.

Die Sünde als Zustand aufgefasst heisst ʿAvōn,[1]) ein Wort in welchem an sich ähnlich wie in dem Worte Chattāt nur der Gegensatz gegen die gerade, richtige Haltung ausgedrückt ist. Aber sobald die Abweichung als Zustand gedacht wird, ist sie zugleich ein der göttlichen Harmonie widersprechender, von ihr aufzuhebender Zustand, — ein Zustand, welcher ein Missverhältniss gegenüber Gott mit sich bringt. So geht auf die einfachste Weise das Wort ʿAvōn in die Bedeutung der Schuld über.[2]) In dieser Bedeutung, ja schon in die der Strafe übergehend, steht es offenbar gen. IV, 13. Denn Qaïn redet nicht von der Grösse seiner Sünde, welche Vergebung ausschliesse; sondern er klagt über die Härte der ihm auferlegten Strafe, dass er nämlich nirgends werde sicher und ruhig leben können. So entstehen die Ausdrücke „seine Schuld bekennen“,[3]) sie tragen, d. h. was danach kommt auf sich nehmen,[4]) sie aufheben, wie man eine Last fortnimmt.[5]) So kann es heissen „Gott hat gefunden unsre Schuld“,[6]) „die Schuld der Amoriter war noch nicht voll“,[7]) „in der Schuld der Stadt mit weggerafft werden“,[8]) — Ausdrücke, in welchen sich der Uebergang deutlich und gut zeigt.

Das eigentliche Wort für die durch die Sünde eintretende

[1]) עָוֹן [2]) ex. XXXIV, 7. [3]) lev. XVI, 21. [4]) lev. XVII, 16. XX, 17. 19 f. etc. cf. gen. XV, 16. (jesaj. XIV, 21. XXX, 13. XXXIII, 24. I, 4. ezech. XXI, 30. 34. XXXV, 5. ψ XL, 13.) [5]) ex. XXXIV, 7. num. XIV, 18. [6]) gen. XLIV, 16. [7]) gen. XV, 16. [8]) gen. XIX, 16. — Es heisst sogar עֲוֹן אַשְׁמָה lev. XXII, 16. — ψ XXXII, 5 עֲוֹן חַטָּאתִי. Es steht als Gegensatz zu נָקִי 2 sam. XIV, 9. 32. Uebrigens erhält sogar חַטָּאת dieselbe Bedeutung „Schuld“ „Strafe“. So lev. XXIV, 15. num. IX, 13. XVIII, 22. 32 נָשָׂא חֵטְאוֹ. So חָטָא für „Schuld haben“ gen. XLIII, 9. XLIV, 32. ex. V, 16. So bringt man „Sünde“ d. i. Schuld auf das Volk ex. XXXII, 21. Ja zac̆. XIV, 19 steht das Wort gradezu für Strafe. In der lebendig religiösen Auffassung dieser Dinge sind eben Sünde, Verschuldung und Strafe so unmittelbar mit einander gegeben, dass auch die Worte in einander übergehen.

Verhaftung Gott gegenüber ist Ascham,[1] ein Wort welches dann für das ganze Gebiet der zu leistenden Busszahlung gebräuchlich geworden ist.[2] In diesem Worte tritt besonders deutlich hervor, dass an sich nicht der Begriff der Freiheit für den der Schuld nach hebräischer Vorstellung nöthig ist; ist doch grade das Sünd- und Schuldopfer, welches für solche „Verschuldungen" gebracht wird, nur zulässig wo keine böse Absicht war.[3] Sobald ein Zustand eingetreten ist, welcher dem göttlichen Willen, der göttlichen Ordnung entgegensteht, — beabsichtigt oder nicht, — da ist Schuld, da ist etwas, das weggeschafft werden muss, durch Busse oder durch Gericht. — Diese Schuld wird so wenig wie die Sünde als etwas zusammenhangslos an den einzelnen Individuen Haftendes betrachtet. Sie ist ebenfalls ein Organismus. Man kann in der Schuld einer Stadt auch als nicht schuldig mit fortgerafft werden.[4] Die Schuld der Väter wird an den Söhnen bis in das dritte und vierte Glied heimgesucht.[5] Ein einzelner Frevel kann Schuld über ein ganzes Gemeinwesen bringen.[6] Umgekehrt freilich, wie auch der Segen des Vaters über die Kinder kommt,[7] kann auch die Unschuld einer kleinen Zahl die Schuld des Gemeinwesens unwirksam machen, d. h. die Strafe zurückhalten.[8] Denn es muss erst ein Maass von Schuld voll sein, ehe die wirkliche Strafe eintritt.[9] Sonst ist selbstverständlich mit dem Begriff der Schuld auch der der Strafe gegeben, sobald nicht diese Strafe in Sühnung gnädig aufgehoben wird.

Der Schuld entspricht bis zu einem gewissen Grade das Schuldgefühl. Als Adam sündig geworden ist, da sehen der Mann und das Weib, dass sie nackt sind, und verstecken sich vor Gott.[10] Die Frucht dieses Schuldgefühls ist die Neigung, die Schuld auf Andre zu wälzen, um sich zu rechtfertigen, — oder wie es bei Qaïn hervortritt, sie in frechem Trotze zu leugnen.[11] Schon in Qaïn, vor Allem aber dann in Lemech, in dem Geschlecht der Sintfluth, in Sodom tritt eine Sündenstufe hervor, wo das Schuld-

1) אָשָׁם (d. Vb. אָשֵׁם) z. B. gen. XXVI, 10. lev. IV, 13. 22. 28. V, 2. 20. 24. num. V, 7. 2) cf. Cap. XVIII. 3) Cap. XVIII. 4) gen. XIX, 16. 5) ex. XX, 5. cf. gen. IX, 18. 25. num. XIV, 18. (33.) 6) gen. XX, 9. XXVI, 10. 7) prov. XX, 7. ex. XX, 6. 8) gen. XVIII, 24—32. (XIX, 21.) 9) gen. XV, 16. 10) gen. III, 7 f. Es ist das das Resultat der Erkenntniss des Guten und Bösen. In schöner und ergreifender Weise ist das Schuldgefühl dargestellt ψ XXXII, 3 f. 11) gen. III, 12 f. IV, 9.

bewusstsein schweigt, in der frechen Selbstgefälligkeit verhärteten Menschensinns.[1]) Da muss dann Gott objektiv die Schuld zur Geltung bringen im Gerichte.

CAPITEL XXVII.

Der Tod und der Todeszustand.

Literatur: **C. Fr. Oehler** veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris, Stuttg. 1846. — Artikel „Unsterblichkeit" (Herzogs Realencyclopädie). **H. A. Hahn** de spe immortalitatis sub veteri testamento gradatim exculta. Breslau 1845. °Colberg argumenta immortalitatis animorum humanorum et futuri saeculi ex Mose collata. 1752. Conz war die Unsterblichkeitslehre den alten Ebräern bekannt und wie? (Paulus Memorabilia, St. III. S. 141 ff. Leipz. 1792.) A. Wiesener Lehre und Glauben der vorchristlichen Welt an Seelenfortdauer mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Leipz. 1821. **Böttcher** de inferis rebusque post mortem futuris lib. I. vol. 1. Dresd. 1846. **Fr. Beck** zur Würdigung der alttestamentlichen Unsterblichkeitslehre (theol. Jahrbücher 1851. Bd. X. 470 ff.). Ad. Schumann die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testamentes, biblisch dogmatisch entwickelt. Berlin 1847. H. Gottberg Johannsen veterum Hebraeorum notiones de rebus post mortem futuris ex fontibus collatae. Hauniae 1826. part. 1. Klostermann Untersuchungen zur Alttestamentlichen Theologie. Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande der Frommen des Alten Testamentes. Gotha 1868. °Himpel die Unsterblichkeitslehre des Alten Testamentes. 1857. Herm. Engelbert das negative Verdienst des Alten Testamentes um die Unsterblichkeitslehre. Marburg 1856. **Saalschütz** in Niedners Zeitschrift für historische Theologie Neue Folge I. 3. 1—39. 4. 1—86. vgl. desselben mosaisches Recht I. S. 20 ff. °Jaq.

[1]) gen. IV, 23 f. XIX, 9.

Meyer disputatio theologica qua inquiritur in vim quam habuit institutum mosaicum in Hebraeorum de rebus post mortem futuris opiniones. Gron. 1835. Herm. Schultz Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. 1861. S. 206—248. Eberhard Scheid dissertatio philologico-exegetica ad Canticum Hiskiae jes. XXXVIII, 9—20. Lugd. Bat. 1769. p. 20 ff. Redslob der Grundcharakter der Idee vom Scheol bei den Hebräern (Ilgen Zeitschrift für histor. Theologie Bd. VIII. 1838. 2). Hupfeld Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes 1839. II. 462 ff.

1. Der Tod als Naturvorgang und als Strafe.

Der Mensch als sinnliches Einzelwesen scheint seiner Natur nach dem gemeinsamen Schicksale alles Einzelnen und Sinnlichen, der Endlichkeit, zu unterliegen. Dass er nachdem er seinen Zeitraum kreatürlichen Lebens durchmessen hat, dem Tode verfällt, scheint an sich nichts besonders Bemerkenswerthes zu sein. So ist offenbar auch die Auffassung bei A. Zwar sind den Urvätern der Menschheit ungeheure Lebensräume zugemessen, — wie sie die Dichtersprache wohl auch als „leben für ewig" würde bezeichnen können; — aber doch wird bei jedem als natürliches Ende seiner Entwicklung angegeben, dass er starb.[1] Nirgends ist das als eine Strafe für sittliche Entartung betrachtet; nirgends auch angedeutet, dass dieser Tod, — unter welchem jede prosaische Ausdrucksweise selbstverständlich immer das sichtbare Ende irdischen Leibeslebens versteht, — etwa nur der Anfang einer höheren und seligeren Seinsform sei. — Dennoch fehlt es auch in dieser ältesten Erzählung nicht an Merkmalen einer andern höheren Auffassung dieses Verhältnisses. Ein Henoch, der mit Gott wandelte, geht nicht den Weg dieses Leibestodes, sondern wird zu unmittelbar seliger Gemeinschaft mit Gott entrückt. Also kann das leibliche Sterben auch als etwas Abnormes, der wahren und vollkommenen Entwicklung menschlichen Seins Fremdes, aufgefasst werden. Für die zur Gemeinschaft mit Gott befähigte Kreatur ist der Tod nicht bloss ein Naturvorgang, sondern die Zerreissung einer Gemeinschaft, welche an sich ohne Zeitende sein könnte und sollte

[1]) gen. V, 5. 8. 11. 14. 17. 20. 27 u. s. w.

Und es liegt doch wohl auch in dem Gedanken der Schöpfungsgeschichte gen. I, 26 f., in dem Gedanken des göttlichen Ebenbildes, eine Hindeutung auf Anlage zum unauflöslichen Leben. — Wenn der sechzehnte Psalm dieser Zeit angehörte, so würde er, wie wir sahen, noch weiter darauf hinweisen, dass in der höchsten religiösen Freude und Seligkeit zugleich eine Verneinung des Todes liegt, eine Siegesfreudigkeit, die Zuversicht, dass Gemeinschaft mit Gott für den Menschen auch Gemeinschaft ewigen Lebens ist.

Dass der Tod für den Menschen nicht ein einfacher Naturvorgang ist, sondern ein Gericht, etwas dem innersten Wesen der Menschennatur Widersprechendes, nur mit der sittlichen Mangelhaftigkeit ihrer Erscheinung Zusammenhängendes, — das liegt dann deutlich auch in dem Fragment gen. VI, 1—4 ausgesprochen. Die Menschheit ist durch den Bund mit den Elohimwesen über ihre von Gott gesetzte Schranke hinausgekommen, — geworden wie die Elohim; — dies Verhältniss soll nicht verewigt werden. Fleisch ist der Mensch, also ein sinnliches Wesen mit seiner äusserlichen und innerlichen Beschränktheit. So soll der Geist Gottes, der Geist alles Lebens, nicht für ewig in einem solchen Geschöpfe walten. Nur eine bestimmte Lebensfrist, nur 120 Jahre, sollen ihm vergönnt sein. Wie in allen sinnlichen Einzelwesen, so soll auch in ihm der Geist des Lebens nur eine beschränkte Zeit hindurch bleiben.[1]) Hier also erscheint der Tod

[1]) Zu dieser schwierigen Stelle noch folgende Bemerkungen. Die schwierigsten Worte, in v. 3, lauten: לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעוֹלָם בשגם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו Ich kann mich hier am wenigsten mit der Konjektur Schraders befreunden, welcher נַפְשָׁם הוּא בָשָׂר lesen möchte. Abgesehen von der Willkührlichkeit der Aenderung, ist der Gedanke, dass die Nephesch selbst Basar geworden sei, in althebräischem Gedankenkreise schlechthin unvollziehbar; — im N. T. wäre er vielleicht möglich. — Auch die Erklärung בַאֲשֶׁר גַּם הוּא בָשָׂר kommt mir wenig wahrscheinlich vor; denn wozu das גַּם? Fleisch ist der Mensch an sich von vorn herein. — Am ersten möchte ich meinen, dass zu lesen wäre, mit Vorrückung des Zakkeph לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם בְשַׁגָּם nicht soll ewig walten mein Geist im Menschen bei ihrem Irren, — הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו er ist Fleisch, so seien seine Tage 120 Jahr. Es stünde dann הוּא בָשָׂר für כִּי־בָשָׂר הוּא. Ganz verkehrt ist es, die Worte „es seien seine Tage 120 Jahr“ auf die Frist zu beziehen, welche dem Menschengeschlecht als solchem bis zu der Sintfluth noch gegönnt sei. Denn 1) weiss dieses Bruchstück zunächst gar Nichts von einer Sintfluth. Seinen Eingangsworten nach müsste es unmittelbar nach der Schöpfungsgeschichte kommen; der zusammenhängende Körper von II, 4[b]—IV hinderte dies, — und so trat es an den

einestheils mit des Menschen sinnlichem Wesen, anderntheils mit der in der Vermischung mit den Elohimwesen entstandenen Ueberschreitung seines Gebiets zusammenhängend. Es ist die erste Geschichte vom Eindringen des Todes, — die erste, denn sie ist an sich vor gen. III vorausgehend zu denken, — mit der gleich zu berichtenden vielfach verwandt, nur viel stärker noch den Charakter der Naturreligion festhaltend, weniger durchtränkt mit dem besonderen Geiste alttestamentlicher Religion.

So ist der Gedanke schon alt, dass der Tod, wie einerseits dem Naturwesen Naturgesetz, so andererseits dem persönlich geistigen Wesen ein Widerspruch mit seiner Idee, ein Gericht ist. Aber in besonders tiefsinniger und eingehender Weise wird auch dieser Gedanke erst bei B ausgeführt. Der Sünde ist als Gericht der Tod gedroht.[1]) Und als die Sünde geschehen ist, da muss sich dieses Gericht vollziehen. Aus dem Staube ist der Mensch genommen. Nach dieser Seite betrachtet wäre es nur ein natürlicher Vorgang, dass der Mensch auch zum Staube zurückkehrt.[2]) Aber im Paradisesgarten wuchs der Lebensbaum. Der Mensch im Paradise, — also die Menschennatur ohne ihre erfahrungsmässigen Trübungen, — hatte die Möglichkeit, auch von diesem Baume zu essen und so wie die Elohim ewig zu leben.[3]) Dass er also dem Tode erliegt, ist nicht blosses Naturgesetz sondern auch eine Richterordnung Gottes. An dem Tage wo der Mensch von dem Baume isst, da stirbt er. Zwar, wie die Schlange mit teuflischer Wahrheit sagt, — er stirbt nicht unmittelbar den Leibestod. Aber die göttliche Wahrheit des Spruches bewährt sich. Der Tod legt seine Hand an ihn; er ist ihm verfallen. Leibliche Mühsal und Krankheit werden sein Loos, endend in dem Zurückgehen zum Staube aus dem er genommen ist. So erweitert muss man den Sinn der Drohung in der Erzählung fassen. Denn weder ist es der Würde der Erzählung angemessen,

Schluss der vornoachischen Geschichte. 2) Seine (des Menschen) Tage seien 120 Jahr entspricht ganz dem stehenden Sprachgebrauch für die Lebensdauer der Einzelnen (gen. V, 5. 8. 11. 14 etc.). 3) Der Gegensatz „mein Geist soll nicht walten im Menschen für ewig" fordert Angabe eines Lebenszieles für den Einzelnen. Denn was das Menschengeschlecht anbetrifft, so hat ja auch in der Sintfluth der Geist Gottes nicht aufgehört in ihm zu walten (Noach). 4) Zwar kommen bei A noch nach der Fluth längere Lebensdauern vor; aber mit A hat das Stück gar Nichts zu thun.

[1]) gen. II, 17. [2]) gen. III, 19. [3]) gen. II, 9. III, 22.

dass Gott die Folgen übertreibend nur habe schrecken wollen, — noch ist Anlass, etwa in der Schöpfung des Weibes eine Veränderung des göttlichen Willens begründet zu finden. Die Vertreibung vom Lebensbaum ist „Tod“ im weitesten Sinne des Wortes. So ist der Tod freilich für die erfahrungsmässige, sinnlich und sündig sich entwickelnde Menschheit ein Naturgebot. Aber nicht für die menschliche Natur als solche. Menschliches Leben könnte an sich auch als ewiges Leben gedacht werden.

Unmittelbar mit der Sünde aber verbindet die Erzählung das ganze Gebiet des „Uebels“. Des Weibes schmerzensreicher Beruf, ihr Sclavenzustand, wie ihn das Morgenland kennt,[1] — des Mannes harte und wenig erfolgreiche Arbeit an dem undankbaren Ackerboden,[2] — das wird mit der Sünde zusammengestellt. „Dem innern Zwiespalt entspricht der äussere Zwiespalt der Natur: die ganze Natur wurde für den Menschen eine andere“ (Lutz). Freilich verkennt die Erzählung nicht, dass aus diesem Uebel andrerseits auch die menschliche Kultur sich entwickelt, — dass Gottes Gnade dies Böse zu einer Quelle höheren Gutes macht.[3] Aber das ist hier nicht näher zu berücksichtigen; es gehört in die Zukunft des Heils.

Aus der eben angegebenen Anschauung vom Tode nun folgt einfach und natürlich die Bedeutung des „Todes“ und seines Gegensatzes „des Lebens“ für die ganze Gedankenwelt des Mosaismus. D e r T o d ist das ganze Gebiet, welches der Sünde Folge ist. Da nun einmal der leibliche Tod als erfahrungsmässig feststehende Ordnung vorausgesetzt wird, — so sind es besondre, frühe gewaltsame Erscheinungen des Todes worin sein Zusammenhang mit besondrer Sünde, sein Strafcharakter hervortritt, — mag nun Gott selbst so durch den Tod strafen, oder mag die Gemeine nach seinem Gebote die frevelnde Seele „ausrotten aus ihrem Volke“.[4] D a s L e b e n dagegen ist das ganze Gebiet, welches aus der Gottesgemeinschaft folgt. Zunächst ist es „l a n g e s L e b e n“, wie es die Väter Israels führen, wie es im Bileamsliede als Ziel der Sehnsucht erscheint.[5] So wird dann in unzähligen Dichterstellen „Leben“ „Leben für immer“ in Gegensatz gestellt

[1]) gen. III, 16. [2]) gen. III, 17. IV, 15. [3]) gen. III, 15—21. IV, 20 ff. [4]) gen. VI, 13 ff. XIX, 29. ex. XXXII, 33. cf. ex. XII, 15. 19. num. XXVII, 3. [5]) gen. XV, 15. ex. XX, 12. num. XXIII, 10.

zu den Gerichten, welche den Menschen vor der Zeit wegraffen. In diesem Sinne ist Gerechtigkeit Rettung vom Tode, auf ihren Wegen ist Leben. Gottesfurcht und die Lehre der Weisen sind Born des Lebens.[1]) In diesem Sinne sind die Gesetze Israels die Satzungen „in denen der Mensch lebt".[2]) Ueberall aber ist in diesen Begriff des Lebens auch der der Seligkeit, der Gemeinschaft mit Gott eingeschlossen. Wenn Gott den „Pfad des Lebens" kund thut, so thut er zugleich die Freudenfülle kund, welche in seiner Rechten ist; nur „vor Gottes Angesicht im Lichte des Lebens sich freuen" heisst leben.[3]) Eine Existenz ohne Gott und Freude verdient den Namen nicht.

Wie der Tod Sündenstrafe, Fluch ist, — so steht das ganze Gebiet auf welches er seine Hand gelegt hat in einem Gegensatze zu Gottes majestätischem Wesen. Der Tod ist der Gegensatz gegen die Selbstbewahrung und heilige Weihe. Er befleckt. Kein Verwesungssymbol darf an den heiligen Opfern Gottes haften. Keinen Leichnam darf der geweihte Priester Gottes berühren. Gott ist der Gott des Lebens. Was ihm geweiht ist, muss vom Tode getrennt sein.[4])

2. Der Zustand nach dem Tode.

Diesen Gesichtspunkt müssen wir stets festhalten, wenn wir richtig über die Anschauungen des Mosaismus von dem Zustande nach dem Tode urtheilen wollen; der Tod als solcher ist keine Erhebung in einen höheren Zustand, vielmehr ein entschiedenes Leiden, eine Entziehung dessen, worin der eigentliche Werth des Lebens besteht. Dennoch ist von Anfang an der Leibestod nicht als wirkliches Ende der Existenz gedacht. Ein persönliches Wesen schlechthin aufhörend zu denken, ist für irgend höher entwickelte Völker etwas Unmögliches. Und so ist bei den Hebräern, wie bei den andern Kulturvölkern des Alterthums eine Fortdauer nach dem Tode feststehende Voraussetzung. Wir sagen absichtlich „bei den Hebräern". Denn das was wir zunächst zu betrachten

[1]) prov. X, 2. 11. 16. XI, 4. 19. 26. XII, 28. XIII, 14. XIV, 27. XV, 4. XVI, 22. XIX, 23. XXI, 21. Der Gerechte ist versiegelt im „Bündel des Lebens" 1 sam. XXV, 29. [2]) lev. XVIII, 5. cf. ex. XX, 12. [3]) ψ XVI, 11 (allerdings zweifelhaft). [4]) Cap. XXXI.

haben, ist offenbar durchaus nicht eine alttestamentliche religiöse Lehre. Es ist volksthümliche Voraussetzung und hat alle Unbestimmtheit, Bildlichkeit und Sinnlichkeit einer solchen.

Die Ueberzeugung des hebräischen Volkes von einer Fortdauer nach dem Leibestode zeigt sich schon darin, dass seit alter Zeit der Aberglaube des Todtenbeschwörens sich bei ihm, wie bei den benachbarten Völkern fand, und schwer auszurotten bis in späte Zeiten fortdauerte.[1]) So entschieden diese Sitte auch in der alttestamentlichen Religion bekämpft wird, so zeigt doch grade die Art ihrer Bekämpfung, dass ihre Voraussetzung, die Fortdauer Abgeschiedener, und zwar in höherer Form, als Elohim, — gleich den Dii Manes, — für das Volk wie für die Träger der wahren Religion gleichermassen feststand. Auch durch volksthümliche Redeweisen klingt diese Anschauung durch. Wenn es bei Solchen, die sich besondrer Würde im Leben erfreut, beim Tode heisst „sie wurden zu ihrem Volke versammelt", so kann nach dem Zusammenhange einzelner Stellen, — z. B. bei Abraham, der ja fern von seinem Geschlechte starb, — nicht von einem gemeinsamen Begräbnisse geredet sein; es muss eine gewisse Gemeinschaftlichkeit des Seins nach dem Tode gemeint sein.[2]) Oder wenn David sagt „ich gehe zu ihm (dem gestorbenen Sohne), nicht er zu mir,[3]) so klingt ein ähnlicher Gedanke durch. Zwar sind solche volksthümliche Ausdrücke immer sehr dehnbaren Gebrauchs; aber sie zeigen doch am treuesten den Grund der im Volke herrschenden Gedanken. Und dieser ist hier offenbar eine Fortdauer, freilich eine sehr unbestimmt gegefasste, kaum mehr als ein zuständlich gefasster Tod. Aber das reine Nichtsein schliessen sie doch aus. Und wenn andre Sprüche, wo von „nicht mehr sein" die Rede ist, eher auf eine Verneinung des Daseins hinzuführen scheinen,[4]) so zeigt ihre nähere Prüfung sogleich, dass sie nur das Verlassen des im irdischen Leben eingenommenen Platzes, — nicht etwa ein wirkliches Aufhören der Existenz besagen wollen.

Es ist ein Zustand des Todes, welchen diese Auffassung vor-

[1]) 1 sam. XXVIII, 6 ff. (jes. VIII, 19.) cf. lev. XIX, 31. XX, 6. 27.
[2]) gen. XXV, 8. 17. XLIX, 33. num. XX, 24. 26. XXVII, 13. XXXI, 3. jud. II, 10. 2 sam. VII, 12. 1 reg. I, 21. [3]) 2 sam. XVI, 23. [4]) gen. XLII, 13. 16. (cf. XXXVII, 35.)

aussetzt, wo das Dasein fortdauert, das Leben aber verschwunden ist. Von dem erhebenden Gedanken einer Unsterblichkeit der befreiten Seele oder von dem beseligenden Glauben an ein ewiges Leben, ist dieselbe weit entfernt. Mit Recht sagt Hofmann „nicht der Leib stirbt und ist todt, sondern der Mensch in seinem Leibe; das Todte aber ist der unteren Welt verfallen“ (I. 493), und später „das Leben müsste das Gut nicht sein, welches es ist, wenn die Verfallenheit an den Tod etwas Anderes als ein Leid der Seele und des Leibes sein und heissen sollte“ (I. 495). Der vollkommenste Ausdruck nun dieser ganzen Vorstellung ist der Begriff der Scheol, des Reiches der Todten, — wie derselbe der griechischen Vorstellung vom Hades in sehr vielen Stücken entspricht. Was das Wort selbst bedeutet, ist seit langer Zeit Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten. In neuerer Zeit sind fast zu gleicher Zeit mehrere Gelehrte auf die verwandte Wurzel שׁעל gekommen und auf die Grundbedeutung „Höhle“ „Grube“. Und das ist wohl ohne Zweifel richtig, selbst wenn Hupfeld Recht hat, diesen engeren Begriff dann wieder auf einen weitaus allgemeineren, den des „Lose“, „Schlaffseins“ zurückzuführen, wie er den im weiteren Sinne etymologisch verwandten Worten zu Grunde liegt. Auch er kommt auf den Grundbegriff des „Abgrunds“ zurück. — Völlig zweifellos aber ist von Anfang an die Bedeutung dieser Scheol. Sie ist nicht das Grab selbst. Denn auch wo kein Grab gewährt ist, wird die Scheol als Aufenthaltsort der Verstorbenen gedacht,[1]) wie denn in der folgenden Periode überall mit dem Worte ein gemeinsamer Aufenthaltsort aller Todten bezeichnet wird.[2]) Noch weniger ist Engelberts Meinung zulässig, dass das Wort auf einen Zustand der Sterbenden, nicht der Gestorbenen, auf unseligen, frühen Tod sich beziehe. Denn in unzähligen Stellen werden ja die längst Verstorbenen dort versammelt gedacht, einen späteren Ankömmling bewillkommend, ausruhend von dem Leide des Lebens; die Scheol wird ein „Land“ genannt, im Gegensatze zu dem „Lande der Lebendigen“.[3])

Das Wort kommt schon in den ältesten Denkmalen unsrer Zeit vor,[4]) wird von den späteren Erzählern als ein im Volks-

[1]) gen. XXXVII, 35. num. XVI, 30. 33. [2]) Z. B. jes. XIV, 9. hiob III, 13 ff. cf. Cap. XLVII. [3]) Land des Dunkels, der Verwirrung etc. vgl. Cap. XLVII. [4]) ψ XVIII, 6. (XVI, 10.)

munde gebräuchliches und verständliches eingeführt.[1]) Auch dichterisch personificirt erscheint es schon.[2]) Aber da die wichtigsten und schönsten Stellen, in welchen eine eigentlich dichterische Ausmalung des Begriffs sich findet, erst der folgenden Periode angehören, so lassen wir die nähere Ausführung für die betreffende Stelle in dem Lehrbegriff der prophetischen Zeit zurück. Wir geben hier nur die einfachen Grundzüge. Das nächstliegende Bild ist gewiss das des Grabes. Wie das Gott suchende Auge sich unwillkürlich nach oben richtet zum Himmel, so der Blick, welcher die Todtenwohnung suchen will, nach unten, wo wie eine ungeheure Gruft gedacht das Schattenreich sich dehnt. Gewiss war der Gedanke des Hebräers kein wesentlich andrer als der des griechischen Dichters, der seinen Helden sagen lässt „lieber wollt ich eines armen Mannes Feld als Knecht bestellen im Lande der Lebenden, als über sämmtliche Schaaren abgeschiedner Todten herrschen“.[3])

Eine Fortdauer über den Leibestod hinaus muss also allerdings bei den Hebräern als uralte Volksmeinung gedacht werden. Wir brauchen um dies zu erweisen uns durchaus nicht auf fälschlich hierherbezogene Stellen einzulassen wie gen. IV, 10. XXII, 5. XLVII, 9, geschweige auf das der folgenden Periode wahrscheinlich angehörige num. XXIII, 10, wo ja nur der Gedanke ausgedrückt ist, dass Lieblinge Gottes wie ein glückliches Leben, so auch ein beneidenswerthes Lebensende zu erwarten haben.

Aber in dieser Fortdauer liegt ein religiös oder sittlich förderndes Element an sich gar nicht. Man kann von ihr ganz wohl auch sagen „der Mensch ist nicht mehr“ „seine Stätte kennt ihn nicht mehr“. Denn der Platz, den er behauptete, der Werth seines Lebens, die Aufregung, Lust und Freude des Lebens sind dahin. Zwar gehören die Stellen, in welchen die Trostlosigkeit des Todtendaseins geschildert wird, erst einer späteren Zeit an. Aber mittelbar zeigt auch diese Periode, dass durchaus dieselbe Vorstellung die herrschende war. Das Begräbniss tritt in den Vordergrund;[4]) es ist gleichsam die letzte Freude und Ehre,

[1]) gen. XXXVII, 35. XLII, 38. XLIV, 29 etc. [2]) ψ XVIII, 6 mit dem Tod und dem Verderben zusammengestellt als den Menschen jagendes Ungeheuer. [3]) Homer Odyssee XI, 488 ff. [4]) gen. XLIX, 30. L, 12. cf. XLVII, 30. L, 4 f. 24. ex. XIII, 19.

welche gegeben werden kann; nachher ist das Einerlei eines Todtenreichs. Auch die Frommen sehen mit trostloser Bitterkeit dem Todesloose entgegen.[1]) Ein früher Tod, ein vorzeitiges Wegraffen aus dem Lande der Lebendigen, — das ist das herbe Gericht, das gefürchtete Schicksal.[2]) Und der Lohn der Gesetzestreue ist „langes Leben im Lande welches Gott giebt“,[3]) ist die Hoffnung „den Tod“ d. h. seine jedesmalige schnelle richtende Macht zu vermeiden.[4]) Das sind alles Beweise, wie das Leben in der Scheol nur als ein Schattenleben aufgefasst ward, ein Dasein geistberaubter Todter. Der Gesichtskreis im Alten Testamente ist wie bei den klassischen Völkern ein durchaus diesseitiger. Die Fortdauer, auf welche man wirklich mit freudiger Sehnsucht blickt, ist nicht die des Individuums im Schattenreiche, sondern die in den Kindern und Enkeln.[5])

Auf diese Weltanschauung gründet sich ja auch das Wesen des Gesetzes. Ein Gottesreich auf irdischem Boden will es herstellen, mit irdischen Formen, Mitteln und Zwecken. Und man kann das Wesen alttestamentlicher Religion nicht stärker verkennen, als wenn man hinter dieser durchaus diesseitigen Weltanschauung eine Geheimlehre suchen will, — etwa an ägyptische Priesterweisheit lehnend, — in deren Mittelpunkt ein Jenseits der Vergeltung und des wahren ewigen Lebens gestanden habe. Mit dieser Annahme macht man das ganze Werk des Moses zu einem halt- und bodenlosen Dichtungsbild. Allerdings birgt ja, wie wir sahen, die Religion des Alten Testamentes von Anfang an den Gedanken in sich, dass der idealen Menschennatur auch ewiges Leben zukomme. Und später trägt dieser Gedanke verbunden mit dem der Hoffnung auf Weltvollendung allerdings die Kraft in sich, die Hoffnung auf völlige Todesbesiegung, auf Auferstehung, auf eine Entfaltung des diesseitigen Gottesreiches zu einem den Schranken der Zeit enthobenen hervorzurufen. Aber in dieser Zeit sind das nur schwache, wenn auch gesunde, Keime. Und von einer Seelenunsterblichkeit mit Vergeltung ist in dieser Periode keine Spur einer öffentlichen oder geheimen Lehre.

Auch die Art des Unterschiedes welche zwischen dem Tode

[1]) 2 sam. XIV, 14. [2]) Seite 395 N. 4. [3]) S. 395 N. 5. S. 396. N. 1. 2. [4]) a. d. O. [5]) Z. B. gen. XVII, 4 ff. cf. XV, 2 ff.

der verschiedenen Persönlichkeiten gedacht wird, fällt noch durchaus in das Diesseits, in den Vorgang des Sterbens selbst. Ein Unterschied muss ja für die Religion, welcher der Tod ein Sündengericht ist, in dem Sterben der Einzelnen vorhanden sein. Das Kennzeichen der Gottesfreunde muss nicht bloss langes Leben, sondern auch ehrenvoll beglückter Tod sein; das Kennzeichen der Gottesfeinde nicht bloss früher Tod, sondern auch unseliger Tod. So zeigt uns die Erzählung bei A, wie die Väter Israels in gutem Alter, satt an Tagen, friedlich sterben.[1]) So zeigt in Uebereinstimmung mit dem alten Liede gen. XLIX auch die Erzählung bei B, wie im Augenblicke des Todes prophetische Worte, Segenssprüche, die das Weltgeschick binden, aus dem Munde der Väter Israels kommen.[2]) Ihre religiöse Herrlichkeit und Würde steigert sich Angesichts des Todes. Ganz dieser Anschauung entsprechend ist es, wenn der spätere Dichter den Bileam sprechen lässt „es sterbe meine Seele den Tod der Gerechten, und mein Letztes sei dem ihren gleich".[3]) Eine Vergeltung wird gedacht nicht nach dem Tode, aber in dem Tode selbst. Es giebt ein seliges und ein unseliges Sterben.

II. Gegenwart des Heils.

CAPITEL XXVIII.

Der Bund.

Literatur: **J. L. Saalschütz** das mosaische Recht nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestimmungen. Aufl. 2. 1853. 1. 2. J. E. Cellerier esprit de la legislation mosaïque. Gen. Par. 1837. 1. 2. Ueber den Begriff der Theokratie die Abhandlungen von Spencer, Blechschmid, Deyling, Goodwin, Hulsius, Dannhauer, Conring bei Blas. Ugolinus thesaurus antiquitatum sacrarum Bd. XXIV.

[1]) Z. B. gen. XXV, 8. [2]) Z. B. gen. XXVII, 27 ff. XLVIII, 14 ff.
[3]) num. XXIII, 10.

1. Wesen eines Bundes.

Soll für die Menschheit als in sich schwache und der Erfahrung nach sündige, also dem göttlichen Wesen an sich nicht entsprechende, ein Heil vorhanden sein, also eine Verwirklichung göttlichen Lebens im menschlichen, und soll dieses Heil nicht bloss ein Ideal, ein Hoffnungsbild, sondern wirklich und gegenwärtig sein, — so kann das nur geschehen, indem das göttliche Leben in Gemeinschaft mit dem menschlichen Leben tritt, und zwar als die Sünde überwindendes, also erlösendes, — und als den Zwiespalt der Erfahrungsmenschheit mit ihrem Ziel aufhebendes, also versöhnendes, — indem es dieses menschliche Leben zu Formen gestaltet, in welchen wenigstens der Idee nach der Inhalt des göttlichen Lebens sich niederlegen kann. Dass nun dieses dem israelitischen Volke gegenüber geschehen sei, setzt die mosaische Religion voraus und bezeichnet das dadurch hervorgerufene Verhältniss als einen Bund zwischen Gott und dem Volke.[1])

Der Ausdruck schliesst sich einfach an den Sprachgebrauch des Volkes an. Einen Bund setzen,[2]) oder aufrichten,[3]) oder schliessen[4]) ist die Grundlage aller Rechtsverhältnisse in jenen einfachen Zuständen. Noch jetzt beruht bei den freien Stämmen der syrisch-arabischen Wüsten jeder Rechtszustand auf einer besonderen freiwilligen Uebereinkunft, einem Bunde, — und ganz so müssen wir uns die Verhältnisse der Vorzeit Israels denken. Zwei Stämme, die sich nicht bekriegen, die das Eigenthum gegenseitig achten, connubium und commercium gestatten wollen, schliessen einen Bund.[5]) Die Königswahl ist ein Bund zwischen dem Erwählten und dem Volke.[6]) Stammhäupter verpflichten sich gegenseitig durch Bundschliessung.[7]) Besondere Privatfreundschaften werden

[1]) בְּרִית [2]) נָתַן בְּרִית [3]) הֵקִים בְּרִית welches nicht bloss aufrecht halten, sondern auch aufrichten heisst. Beide Worte bei A gen. VI, 18. IX, 9. 11. XVII, 2. 19. 21. [4]) כָּרַת בְּרִית ὅρκια τέμνειν nach der gleich zu berichtenden Sitte des Zerstückens der Opferthiere; bei B gen. XV, 17. [5]) gen. XXI, 32. XXXIV, 15 f. jos. IX, 6. 7. 11. 16. (15.) jud. III, 6. IV, 17. So wird ex. XXIII, 32. XXXIV, 11 verboten, mit Kanaan und seinen Göttern einen Bund zu machen. [6]) (1 sam. XI, 1.) 2 sam. III, 12. 21. V, 3. [7]) gen. XIV, 13 (בַּעֲלֵי־בְרִית)

als Bruderbund beschworen.[1]) Die Verschworenen in einem Aufstande sind in einem Bunde.[2]) So kann denn natürlich das Wort sich bildlich weit über seine ursprünglichen Gränzen dehnen. Man redet von einem Bunde mit den eignen Augen,[3]) mit den Steinen und dem Wilde des Feldes, z. B. mit dem Livjathan;[4]) die Priestereinkünfte, wie überhaupt jede einzelne Pflicht und jedes Recht innerhalb des grossen Bundes, können wieder ein „ewiger Salzbund“ heissen;[5]) selbst Gottes Ordnung in der Natur heisst ein Bund mit ihr.[6])

Solche Bundesschliessungen geschahen gewiss von Alters her durch feierliche Handlungen. So galt wohl ursprünglich ein gemeinschaftliches Mahl mit Opfern,[7]) — wobei etwa das Blut des Opferthiers als heiliges Weihe- und Bindemittel an die Bundschliessenden gesprengt ward,[8]) — oder das Essen von Salz, welches noch heut zu Tage bundschliessend ist.[9]) Die ausführlichste Darstellung aber einer solchen Feierlichkeit ist bei Jeremjah gegeben,[10]) wo er beschreibt, wie sich das Volk zur Freilassung hebräischer Sklaven im Tempel Gottes feierlich verpflichtete, — eine Stelle die zugleich gen. XV, 8 ff. ergänzt und erklärt. Dort ist der Mittelpunkt der Handlung eine symbolische Schwurform. Geopferte Thiere werden zerstückt und die Hälften einander gegenübergelegt. Dann schreiten die Bundschliessenden hindurch, rufen sofern sie die Bundesverpflichtungen verletzten das Schicksal dieser Thiere auf ihr Haupt herab. Ueberhaupt sind ja Bund und Schwur im Ursprung nicht wesentlich verschieden. Auch jene alte Schwurform, das Darbringen von 7 Opferthieren als Schwurzeugen, — wovon das Wort נִשְׁבַּע herkommt, — ist ganz verwandt.[11])

Ein Bund wird auf Grundlage der Bundesverpflichtungen „der Worte des Bundes“ geschlossen;[12]) sofern dieselben nieder-

[1]) 1 sam. XVIII, 3 ff. XX, 8. 16. 42. XXIII, 16 ff. [2]) 2 reg. XI, 4. [3]) hiob XXXI, 1. [4]) hiob V, 22. XL, 28. [5]) num. XVIII, 19. XXV, 12. lev. XXIV, 8. [6]) jerj. XXXIII, 20. 26. [7]) gen. XXXI, 46. 54. [8]) ex. XXIV, 8 דַּם־הַבְּרִית [9]) num. XVIII, 19. 2 chron. XIII, 5 בְּרִית־מֶלַח vgl. lev. II, 13 nicht soll (bei dem Opfer) aufhören das Salz des Bundes deines Gottes. [10]) jerj. XXXIV, 8. 18. [11]) gen. XXI, 28. cf. 23 f. 27. 32. (31 נִשְׁבַּע) XXVI, 28, wo אָלָה und בְּרִית abwechseln. Vgl. auch jud. II, 15. ψ LXXXIX, 4. [12]) ex. XXIV, 7 f. XXXIV, 27.

geschrieben sind heissen sie Tafeln, Buch des Bundes.[1]) Und häufig hatte der Bund wohl auch ein bestimmtes äusseres Wahrzeichen, das Zeichen des Bundes; wenigstens werden wir das auf unserm Gebiete finden.

Wie alle Rechtsverhältnisse, so denkt die mosaische Zeit auch ihr Verhältniss zu Gott als Bund, und diese Vorstellung ist so tief eingewurzelt, dass der König Josia auf Grund des Deuteronom aufs Neue einen Bund mit Gott schliesst,[2]) und dass der Prophet auch die Vollendungszeit als einen neuen Bund sieht, welchen Gott, freilich in andrer Weise, mit seinem Volke schliessen wolle.[3])

2. Die einzelnen Bundschliessungen.

Auf ein solches Verhältniss gegenseitiger Uebereinkunft also führt das alte Testament zurück, was es von Gegenwart und Zukunft des Heiles bietet. Darin liegt das bedeutsame Moment, dass es für den Menschen als persönliches Wesen kein magisch vermitteltes Heil geben kann, nur ein frei empfangenes und auch ihn sittlich verpflichtendes; eine hohe Würde der Menschennatur liegt in diesem Gedanken ausgedrückt. Doch liegt darin andrerseits nicht das Verhältniss völliger Gleichheit von Gott und Mensch, oder völliger Freiheit des Menschen in Dingen der ewigen Welt. Auch der Sieger macht mit dem Besiegten einen Bund, ihn zu schonen.[4]) So kann also der Ausdruck auch auf ein Verhältniss Anwendung finden, wo die Stellung der beiden Parteien eine völlig ungleiche ist, wo reine Gnade und Liebe des einen Theils Bedingungen des Zustandekommens sind. Aber sobald ein Bund hergestellt ist, liegt ein gewisses Verhältniss der Gleichheit, eine gegenseitige Verpflichtung vor. Das drückt die Erzählung bei B schön aus, wenn sie Gott überlegen lässt, dass aus dem Bundesverhältnisse, welches er mit Abraham geschlossen, doch folge, dass er wichtige Entschliessungen, wie das Gericht über Sodom, ihm nicht vorenthalte.[5]) Allgemeiner gesagt folgt aus dem Bundesverhältnisse die Nothwendigkeit der Prophetie.

[1]) ex. XXIV, 7. XXXI, 18. XXXIV, 29. (deut. IX, 9.) [2]) 2 reg. XXIII, 3. [3]) jerj. XXXI, 31 ff. [4]) jos. IX, 16. (ex. XXIII, 32. XXXIV, 11.) [5]) gen. XVIII, 17.

Der eigentliche Bund auf welchem Israels Heilsstellung beruht, der grosse Bund der etwas schlechthin Neues geschaffen hat, ein Volk des Heils mit Formen des Heils, ist der Bund vom Sinaj.[1]) Gott, der Israel erlöst, aus Aegypten erkauft hat durch seine Machtthaten,[2]) bietet auf Grund dieses seines Rechtes und dieser seiner Erprobung als Heilsgott den Bund an;[3]) — das Volk nimmt ihn in freudigem Glauben an.[4]) Und auch durch die Sünde des Volkes hindurch wird er erneuert und bildet fortan die bleibende Grundlage alles Heiles in Israel.[5]) Will doch auch die grosse prophetische Gesetzgebung des Deuteronom nichts Anderes sein als eine neue Zusammenfassung dieses Bundes.[6])

Aber es ist eine feststehende Anschauung in der religiösen Erinnerung Israels, dass dieses Verhältniss Gottes zu dem heiligen Volke nicht erst damals begonnen habe, sondern schon von Anfang an mit den Vätern dieses Stammes angeknüpft sei, — ja die weitergehende Darstellung lässt es eigentlich beginnen sobald die Menschengeschichte beginnt. Nach A könnte schon die Schöpfung selbst als Gründung eines Bundes angesehen werden. Denn wenn der Sabbath einestheils als Zeichen des Bundes zwischen Israel und Gott aufgefasst, andrerseits doch auf die Schöpfungsthat zurückbezogen wird,[7]) so liegt doch darin, dass das in Israel verwirklichte Heilsverhältniss wenigstens dem Principe nach zurückgreift in die Schöpferordnung. Deutlicher aber wird ein Bundesverhältniss mit der neuen, aus der Arche gekommenen, Menschheit berichtet.[8]) Mit dieser Menschheit wird ein Bund geschlossen als Bestätigung des Schöpfungssegens,[9]) ihr ihre ununterbrochene Fortdauer gewährleistend gegenüber dem schrecklichen Gedanken einer neuen Alles vernichteten Fluth. Seine Bedingung ist die Enthaltung von Blut, die Heilighaltung des Menschenlebens.[10]) Sein Wahrzeichen ist der Regenbogen, an dem Gott seines Bundes gedenken will und der den Menschen diesen Bund immer auf's Neue versiegeln soll,[11]) wie ja allerdings dieses Hindurchleuchten des ewigen Lichtes durch die Wasser des Him-

1) ex. XIX, 5 f. cf. deut. V, 1. 3. 2) ex. XV, 13. 16. XIX, 4. 3) ex. XIX, 3 ff. 4) ex. XIX, 8. 5) ex. XXXIV, 27 f. 6) deut. IV, 1 ff. 7) ex. XXXI, 13. 16. 17. 8) gen. VI, 18. IX, 1 ff. 9 ff. 9) gen. IX, 1 ff. 7. (I, 27 ff.) 10) gen. IX, 4—7. 11) gen. IX, 12—17.

mels ein Zeichen ist, dass diese Wasser nicht wieder zu einer ununterbrochenen Fluth des Gerichtes werden sollen, sondern einer neuen Zeit des Lichtes und der Gnade weichen müssen. — Dieser Bund mit der Menschheit wird dann zu einem besonderen Bunde mit Abraham verengt, aus einem Naturverhältniss zu einem sittlichen erhoben.[1]) Dieser neue Bund hat Heilsbedeutung; das Leben eines Heilsvolkes soll sich auf dem Familienleben Abrahams erbauen, wie der Staat überhaupt aus der Familie erwächst. Darum hat er auch schon bestimmt national-religiöse Verheissung.[2]) Aber freilich ist in der Schilderung dieses Bundes, wie bei A überhaupt, der religiös-sittliche Factor hinter dem national-theokratischen zurückgetreten. Der Besitz des Landes Kanaan, das Hervorgehen von Königen aus Abrahams Nachkommenschaft, das sind die wesentlichsten Punkte, welche hervortreten. Das Zeichen dieses Bundes ist die Beschneidung,[3]) — seine Bedingung der einfache fromm-sittliche Wandel.[4]) — Der Bund am Sinaj erweitert dann diesen Väterbund in feierlicher Handlung zum Bunde Gottes mit dem Volke.[5])

Noch bestimmter ist dieses Heilsverhältniss Gottes zu der Menschheit, — insbesondere zu der Menschheit in Israel, — in den Parallelerzählungen von B betont; zugleich ist nach der Weise dieses Erzählers der religiöse und sittliche Inhalt dieses Verhältnisses stärker hervorgehoben, die glänzende Seite seiner Zukunft in grossartiger prophetischer Weise ausgeführt. Sonst genügt es hier auf die betreffenden Stellen zu verweisen.[6]) — So ist also nach der Anschauung des Alten Testamentes überhaupt das Gesammtdasein der Menschheit auf einen Bund Gottes gegründet. Dass es sodann in der Menschheit eine Familie und später ein Volk des Heils giebt, in welchem das göttliche Leben mit seiner Reinheit und Seligkeit sich menschlich entfalten kann, das ist ebenfalls Folge einer aus Gottes freier Gnade entsprungenen Bundschliessung.

[1]) gen. XVII, 1 ff. cf. ex. II, 24. VI, 4—8. [2]) gen. XVII, 5—9. [3]) gen. XVII, 10 ff. (auch geradezu selbst בְּרִית genannt v. 10.) [4]) gen. XVII, 1. [5]) ex. XX. [6]) gen. IX, 26. XII, 2 ff. XV, 7 ff. XXII, 15 ff. etc.

3. Grundidee des mosaischen Bundes (vgl. Cap. X. 2).

Der Grundgedanke des Bundes, durch welchen Israel am Sinaj in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen wird, ist der, dass ein Volk in seiner Gesammtheit zu einem besonderen Verhältnisse religiös-sittlicher Art von Gott bestimmt wird. Die ganze Völkerwelt würde Gott zu Gebote stehen; — eben darum kann er frei sich ein Volk zu besonderem Dienste erwählen.[1] Er erwählt das Volk dessen Ahnen schon in Gemeinschaft mit ihm gestanden.[2] So wird der Gott aller Welt zum Gott dieses Volkes.[3] Er will sein König sein. Dieses besondre Verhältniss klingt durch zahlreiche Gedankenwendungen in dieser ganzen Zeit hindurch. Das Volk heisst die Versammlung, die Gemeine Gottes,[4] in der er als Volksfürst thront. Israels Land wird Gottes heilige Wohnung, der Berg seines Erbtheils,[5] die Wohnung darinnen Gottes Haus, „der Ort der Wohnung, den Du Herr gemacht, Heiligthum des Herrn, das Deine Hände bereitet.“[6] Andrerseits heisst Israel selbst „Gottes Erbtheil“,[7] sein Eigenthum aus allen Völkern.[8] Die Kriege des Volkes gegen auswärtige Feinde sind „Gottes Kriege“;[9] — eine Sünde oder ein Schaden in Israel lassen „die Feinde Gottes lästern“.[10] Gott ist es, dem der Kriegsbann Israels zu Hülfe kommt „unter den Helden“.[11] Gott klingt der Gruss entgegen, der dem Könige gebührt „herrsche Gott für ewig“.[12] Der Fluch gegen ihn ist Majestätsverletzung.[13] Das weltliche Königthum in Israel ist „Verwerfen“ Gottes.[14] Jeder Eid in Israel ist „Schwur bei Gott“.[15] Ja Gott selbst will im Gottesurtheil Verborgenes an das Licht bringen.[16] Dieser Gedanke von dem Gottkönig wird oft ziemlich äusserlich von einer räumlichen Gegenwart Gottes verstanden. So wenn das

[1]) ex. XIX, 5 (כִּי) [2]) ex. VI, 4. [3]) ex. XV, 16. VI, 7. cf. VII, 26. VIII, 16. III, 10. [4]) עֵדָה und קָהָל jud. XX, 2. num. XXVII, 17. XVI, 3. XX, 4. (zu den Ausdrücken lev. VIII, 2. 5. IX, 5. XVI, 5. 33. num. X, 7. XIV, 5. cf. lev. VIII, 4. num. VIII, 9. XVI, 3. XX, 2.) [5]) ex. XV, 17. 1 sam. XXVI, 19. [6]) ex. XV, 18. (ψ II, 4 f.) [7]) Gottes Haus num. XII, 7; sein Erbe 2 sam. XIV, 16. XX, 19. XXI, 3. 1 sam. X, 1, — besonders der Ausdruck ex. XXXIV, 9 (וּנְחַלְתָּנוּ) [8]) ex. XIX, 5. [9]) 1 sam. XXV, 28. [10]) 2 sam. XII, 14. [11]) jud. V, 23. [12]) ex. XV, 18. cf. ψ XVIII, 47. [13]) ex. XX, 7. lev. XXIV, 11 ff. (1 reg. XXI, 10.) [14]) 1 sam. VIII, 6 ff. jud. VIII, 23. [15]) ex. XXII, 10. jos. II, 12. [16]) num. V, 18 ff. (lev. XVII, 10.)

Volk fragt „ist Jhvh in unsrer Mitte oder nicht“?[1]) So wenn Moses zu Gott hinauf steigt und ihm wie dem unnahbaren Herrscher berichtet.[2]) Aber der wahre Gedanke ist immer der, dass dieses Volk eine besondre Beziehung und eine besondre Würde Gott gegenüber habe, — begnadigter als alle Völker sei, so dass um seinetwillen Gott den irdischen König Israels segnet.[3]) Dieses Verhältniss ist am schönsten ausgedrückt in dem Sohnesnamen, den Gott auf Israel legt,[4]) worin ja das innigste Verhältniss der Sorge und Liebe ausgesagt wird. Der Gedanke des Ehebundes, erst in der folgenden Zeit deutlicher ausgesprochen, beherrscht doch in sofern schon den Gedankenkreis dieser Zeit, als der Abfall von Gott als „buhlen“ aufgefasst wird.[5])

So ist zwischen Gott und diesem Volk einerseits ein Verhältniss innigster Liebe und Sorge, aber auch ausschliessenden Besitzrechtes. Gott verheisst, dieses Volk in aller äussern Noth und allen inneren Schwierigkeiten mit seiner allmächtigen Hand zu seinem wahren Besten zu leiten, ihm seinen Willen kund zu thun, ihm Gesetze nach seiner Weisheit zu geben, kurz es als Eigenthumsvolk unter der Völkerwelt zu behandeln. Dem entspricht natürlich andrerseits, dass auch dieses ganze Volk mit Allem was ein Volksleben ausmacht, in den Dienst dieses Gottes tritt. Was sonst die Priester sind, für Gottes Dienst geweiht, das soll hier ein ganzes Volk sein,[6]) ein heiliges Volk, d. h. ein zum ausschliesslichen Eigenthum Gottes gebrauchtes, — ein Volk, welches Gott heiligt[7]) also zu seinem besondern Eigenthum sich erwählt, und welches demzufolge der Würde seines Gottes auch angemessen sein muss äusserlich wie sittlich, — ein Königreich von Priestern. In diesem Volke also darf es keine Priesterschaft geben, die das übrige Volk als profan von dem Verhältniss zu Gott ausschlösse; nur die Idee des ganzen Volkes, im Amt verkörpert, ist Priesterthum in Israel.

Als heiliges Volk muss sich Israel in seinem ganzen Sein erweisen. In den beiden Bundessakramenten der Beschneidung

[1]) ex. XVII, 6 f. [2]) ex. XIX, 3. 8. cf. 19. 20. 21. XX, 19. [3]) 2 sam. VII, 23 f. cf. V, 12. [4]) Allerdings erst bei B ex. IV, 22 f. (deut. I, 31. VIII, 5. XXXII, 18. hos. XI, 1.) [5]) Z. B. ex. XXXIV, 15 f. cf. num. XV, 39. [6]) ex. XIX, 6. (lev. XI, 44 f. XIX, 2.) num. XV, 40. [7]) lev. XX, 8. XXI, 8. 15. 23. XXII, 9. 16. 32.

und des Passah erhält jeder Sohn dieses Volkes seine Weihe für Gott. Das Leben wie das Eigenthum muss als Gott gehörig erkannt werden. Das Leben; — seine Verhaftung an Gott stellt sich in der Lösung oder Darbringung der Erstgeburt dar, wie sie alle Erzählungen der Urgeschichte berichten, und wie sie sinnvoll mit der stellvertretenden Darbringung des Stammes Levi in Verbindung gebracht wird.[1]) Das Eigenthum; — seine Weihung wird in den Zehnten,[2]) Erstlingen,[3]) Dank- und Gelübdeopfern zum Ausdruck gebracht. So ist auch die Zeit in den Sabbathen und Festen als Gottes Zeit in seinen Dienst zurückzustellen, wo man mit Geschenk dem Könige naht.[4]) So darf in Israel kein hebräischer Sklave sein; keiner aus diesem Volke hat über seine Freiheit zu verfügen, welche schon Gottes Eigenthum ist.[5]) Kein Acker darf endgültig verkauft werden; er ist nur Lehen, nicht Eigenthum; nur sein Niessbrauch nicht sein Eigenthum darf käuflich übertragen werden.[6]) Kurz die Israeliten sind nur Fremdlinge, Anwohner bei Gott.

Der Einzelne kommt nur als Glied seines Volkes in Betracht. Es ist das ja überhaupt der antiken Anschauung eigen. Aber in Israel tritt es doch mit besondrer Bedeutung hervor. Das Gesetz ist an Israel das Volk gerichtet,[7]) wie auch das zweite Gesetz so Israel anredet.[8]) Jedes Einzelnen Würde und Pflicht ist in dem Wesen und Berufe des Volkes von selbst gegeben. Die Geburt aus dem Fleisch macht zum Gerechten, — freilich nur ein unvollkommner vorübergehender Zustand gegenüber der Religion wo die Wiedergeburt aus dem Geiste dazu macht, — aber eben doch die nothwendige Grundlage und Vorbereitung dieser höheren Stufe.

So ist die erste Tugend des echten Israeliten die unbedingte Hingebung und ehrfurchtsvolle Liebe zu dem Gott, dessen Eigenthum das Volk ist.[9]) Schon in der ganzen Art der Bund-

[1]) ex. XIII, 1. cf. 12 ff. XXII, 28 f. XXXIV, 19 f. num. XVIII, 15 ff. lev. XXVII, 26. vgl. num. III, 11. 41. 44. VIII, 16 f. (deut. XIV, 19 ff.) [2]) lev. XXVII, 30. [3]) lev. XXXIII, 10. 15. 18. num. XV, 20 f. cf ex. XXIII, 19. XXXIV, 26. (num. XVIII, 12.) [4]) ex. XXXIV, 20 ff. sonst vgl. Cap. XVII. [5]) lev. XXV, 39. 46. (42. 55.) ex. XXI, 2 f. [6]) lev. XXV, 13 ff. 23 die Halljahrsbestimmung. — Wie tief das in das Volksleben eingewurzelt war, zeigt auch Naboths Weigerung sein Erbgut zu verkaufen 1 reg. XXI, 4 ff. [7]) ex. XX, 12. [8]) Z. B. deut. VI, 4. XX, 3. [9]) jos. (IV, 24.) XXII, 25. 5.

schliessung liegt das, wenn es auch erst das Deuteronom beredter und bewusster aussagt.[1]) Und die erste Sünde des Volkes, der eigentliche Bundesbruch, ist, wenn das Volk sich einem andern Gott zu eigen giebt. Dann muss, auch wenn Verzeihung stattfindet, der Bund wie ein gebrochener neu geschlossen werden.[2]) Dann giebt Gott sein Volk zur Strafe hin, stärkt andre Völker gegen es.[3]) Der Götzendiener soll sterben.[4]) Jede Versuchung zum Götzendienst soll unerbittlich aus dem Wege geräumt werden.[5]) Götzendienst ist das Buhlen,[6]) ist das „Böse in Gottes Auge".[7]) Des wahren Israel Losungswort ist „dem Jhvh".[8])

Aber nicht bloss von andern Göttern muss sich das Volk aussondern; es muss im Gegensatze zu den andern Völkern auch von allen fremdartigen Gebräuchen und Sitten sich fern halten. Ueberall ist ja sein Ziel, seine Pflicht, seine Freude, sein Leid besondrer Art und denen andrer Völker meistens entgegengesetzt.[9]) Aarons Söhne sterben auch, als sie dem wahren Gott ungeweihtes Rauchwerk bringen.[10]) Es durchdringt sich bürgerliches, sittliches, ceremoniales Leben dieses Volkes in einer wundervoll einzigartigen Weise. Auch das Geringste ist nicht gering, das Grösseste nichts Besonderes. Alles ist fest, eigenartig und besonders ausgeprägt. Der Israelit hat sich dieses seines Volkes Aufgaben überall in das Herz zu prägen, — ja auch sinnlich beständig vor die Augen zu stellen.[11]) In diesem Festhalten an Gott ruht auch die Seligkeit; denn „Rechtschaffne sehen Gottes Antlitz".[12])

[1]) jos. XXIII, 11. XXIV, 14 f. 19—29. [2]) ex. XXXIV, 10 ff. [3]) jud. II, 14. 20. III, 8. 12. IV, 2. VI, 1. X, 7. 17. [4]) lev. XVII, 17. ex. XXII, 19. XXIII, 13. [5]) ex. XXIII, 24 etc. [6]) ex. XXXIV, 15. lev. XVII, 7. XX, 5. num. XIV, 33. jud. II, 17. (2 reg. IX, 22.) [7]) jud. II, 11. IV, 1. VI, 1. X, 6. XIII, 1. [8]) jud. VII, 18. [9]) lev. XVIII, 1 ff. XX, 26. ex. XXIII, 32. XXXIV, 11 ff. (deut. VII, 2.) [10]) lev. X, 1 f. [11]) num. XV, 37 ff. [12]) ψ XI, 7.

CAPITEL XXIX.

Gerechtigkeit. Gnade. Glaube.

Literatur: **Diestel** die Idee der Gerechtigkeit im Alten Testamente (Jahrbücher für deutsche Theologie 1860. 2. S. 176 ff.). Hermann Schultz über die Gerechtigkeit aus dem Glauben im Alten und Neuen Testamente (Jahrb. f. d. Th. 1862. S. 510 ff.). **Hofmann** Schriftbeweis I. 581 ff.

1. Gerechtigkeit in Israel.

Es lässt sich nach dem ganzen Wesen dieser Zeit von vornherein erwarten, dass feste und bestimmte lehrhafte Aussagen über die letzten Fragen der religiös-sittlichen Stellung des Menschen zu Gott sich in ihr nicht finden. Eine Terminologie etwa wie die theologisch durchdachte des Paulus in Betreff der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, oder auch nur wie die des gleichzeitigen Schriftgelehrtenthums in Israel würde man in der durchaus naiven, auf die unmittelbare Empfindung und Anschauung gerichteten Frömmigkeit des Mosaismus vergebens suchen. Wo von menschlicher Gerechtigkeit geredet ist, da bezeichnet das Wort entweder für einen besonderen Fall, dass der Mensch sich im Rechte befinde, keinen gegründeten Anlass zu der gegen ihn erhobenen Feindseligkeit gegeben habe.[1] Oder es sagt in grösserem Sinne aus, dass der Mensch dem richtigen sittlich-religiösen Maasse entspreche, dass er sich von frevelhafter Uebertretung der grossen Ordnungen menschlichen und göttlichen Rechts frei halte, — kurz dass er nicht zu den „Frevlern" gehöre.[2]) In diesem Sinne schliesst, nach den Stellen wo es vorkommt zu urtheilen, das Wort weniger ein bestimmtes Verhältniss zu den einzelnen Satzungen und Geboten ein, die ja überhaupt als „schriftliches Gesetz" diese Zeit noch gar nicht so wie die zweite Hälfte der folgenden Periode beherrschen, — sondern vorwiegend „Güte

[1]) gen. XXXVIII, 26. 1 sam. XXIV, 18. 2 sam. XIX, 29. IV, 10. 1 reg. II, 32. [2]) Gegensatz zu רְשָׁעִים z. B. gen. XVIII, 23. 24. 28. XX, 4. cf. VI, 9. VII, 1. ψ VII. 9. XVIII, 21, 25. XI, 3. 5.

und Treue", Gehorsam und Ehrfurcht gegen Gott.[1] So wechselt denn mit dem Worte eine Reihe von anderen ab, die im allgemeinen die sittliche und religiöse Rechtbeschaffenheit ausdrücken wollen: „grade" „fehllos", „rein von Händen" „fromm" „rein" „verständig".[2] Anderntheils weist der Begriff des Rechthabens auf ein Gericht hin, mag es ein menschliches oder ein göttliches sein, und in diesem Falle heisst „gerecht machen" „zum Frevler machen" durchaus immer „den Menschen durch den Urtheilsspruch als einen solchen hinstellen", — niemals ihm eine sittliche Erneuerung zum Guten oder Schlechten bringen.[3] Darum kann es auch heissen, dass eine bestimmte Art des Benehmens, z. B. der Glaube des Abraham an die göttliche Verheissung, ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ward, also ihn vor Gott als einen Gerechten erscheinen liess.[4]

Bei dieser Unbestimmtheit des Wortes „gerecht" ist zuerst festzuhalten, dass Gerechtigkeit und Sündlosigkeit, im strengen Sinne des Wortes, nichts mit einander zu thun haben. Die Männer, welche das Alte Testament als gerecht bezeichnet, ja welche sich selbst so nennen und zwar Gott gegenüber so nennen,[5] sind darum nicht von der menschlichen Schwäche frei gedacht, ja selbst von schwerer Sünde nicht. Der Sänger von ψ XXXII schliesst sich ganz zweifellos in die Reihe der Gerechten, Frommen ein, — und doch hat ihn eine schwere Schuld lange gedrückt.[6] David erscheint keineswegs als sündlos; aber er spricht voller Zuversicht von seiner Gerechtigkeit, von seiner Hände Reinheit.[7] Versöhnung einer aufrichtig bereuten und nach Gottes Ordnungen gesühnten Schuld gehört ja zu den Grundlagen des

[1] Das zeigen Stellen wie prov. X, 2. 3. 6. 12. 20. 24 f. 28. XI, 4. 5. 8. 9 f. XII, 5. 13. 21. 26. 28. XIII, 5. 6. 9. 21 f. XIV, 32. XV, 9. XVIII, 10. XXI, 12. 26. [2] יָשָׁר ψ VII, 11. XI, 2. 7. prov. XI, 6. XIV, 11. תָּמִים ψ XVIII, 24. 26. prov. XI, 5. בַּר־יָדַיִם ψ XVIII, 25. חָסִיד wobei allerdings die Bedeutung zwischen „die Eigenschaft der חֶסֶד besitzend, pius" und „Gottes חֶסֶד an sich erfahrend, gottgeliebt" geschwankt zu haben scheint ψ XVIII, 26. XXXII, 6. cf. IV, 4. XVI, 10. XXX, 5. — נָבָר ψ XVIII, 26. נָבוֹן prov. XVI, 21. [3] ex. XXII, 8. XXIII, 7 f. prov. XVII, 15. (cf. in der folgenden Periode.) [4] gen. XV, 6 (חָשַׁב).
[5] gen. VI, 9, VII, 1. ψ VII, 9. XVIII, 21. 25. (XVII, 3 f.) [6] Das geht aus v. 6 hervor, wo er aus dem ihm Widerfahrenen auf כָּל־חָסִיד einen Schluss zieht. [7] ψ VII, 9. XVIII, 21. 25.

sittlich-religiösen Lebens in Israel; also sobald die Sünde in richtiger Weise in die Gerechtigkeit Israels eingetaucht ist, hindert sie den Menschen nicht, sich zu den Gerechten zu zählen. Und das Alte Testament nennt nicht bloss eine Menge von Männern so, sondern auch diese Männer selbst bezeichnen sich als gerecht. Ja sie verlassen sich Gott gegenüber auf diese ihre Gerechtigkeit; erwarten von ihm dass er ihnen vergelte nach ihrem Recht, nach ihrer Reinheit[1]), dass er gemäss seiner Gerechtigkeit sie errette. Hier ist zunächst deutlich, dass in Gott Gnade und Gerechtigkeit sich keineswegs widersprechend erscheinen. Im Gegentheil eine Gerechtigkeit welche keine Gnade kennte, wäre keine Gerechtigkeit Gottes gegen den Menschen. Sodann ist deutlich, dass allerdings jene Tiefe des Gefühls eigner Schuld und Unwürdigkeit, welche die folgende Zeit zeigt, und welche besonders im Christenthum an dem persönlich gewordenen und erschienenen Ideal des wahren Menschen geweckt ist, sich in dieser Zeit noch nicht findet; eine unmittelbare Befriedigung in dem vorhandenen Zustand des Heils zeichnet sie aus; das Eindringen in die Geheimnisse der verborgenen Welt des Innern ist nicht ihre Sache. Endlich verdient hervorgehoben zu werden, dass freilich der Begriff der Gerechtigkeit in dieser Zeit noch entfernt ist von jener tiefen Innerlichkeit, welche die folgende Zeit betont, — ebensosehr aber von dem ängstlichen Anschliessen an die geschriebene Satzung in ihren Einzelheiten, wie es das Kennzeichen der letzten Periode des alten Testamentes ist. Die grossen Grundzüge der Frömmigkeit und Sittlichkeit sind es, aus denen der Begriff der Gerechtigkeit sich erbaut.[2])

2. Gerechtigkeit aus Gnaden.

Wenn wir also fragen, auf welche Grundlage das Alte Testament die Stellung der Rechtbeschaffenheit und Sicherheit, das Gefühl Gott angenehm zu sein, zurückführt, also die grosse Grundfrage jeder wahren Religion an das Alte Testament richten „woraus wird der Mensch Gott wohlgefällig", — so sehen wir dabei von

[1]) ψ XVIII, 21 ff. 25. cf. v. 26. 31. ψ VII, 9. cf. 10. [2]) So sind auch ψ XVIII, 22 die „Wege Gottes" „seine Befehle" gemeint, — das „fehllos im Verhältniss zu ihm sein".

dem Worte „gerecht“ wie es im Alten Testamente gebraucht wird, im Wesentlichen ab. Nicht aus besonderen Aussagen, welche sich etwa an jenes Wort knüpfen, sondern aus den grossen Grundanschauungen, welche dem alttestamentlichen Heilsbestande zu Grunde liegen, können wir erwarten, eine Antwort auf jene Frage zu erhalten. Ueberall sind ja hier Geschichte, Einrichtung und Lebensgestaltung vor der Lehre und Reflexion.

Und da ist die Antwort sicher die, dass alle menschliche Heilsstellung, wie sie in Israel gedacht werden kann, auf Gottes freie Güte und Gnade zurückführt. Schon nach A ist es ja Gott, der in freier Liebe zu Abraham tritt, ihn zum Bundesgenossen wählend nebst seiner Nachkommenschaft.[1]) Er ist es, der das Volk zu seinem Volke erwählt. Nicht er bedarf Israels. Sein ist alle Welt; so kann er aus freier Wahl mit dem Rechte des unbeschränkten Herrschers sich sein Eigenthumsvolk wählen.[2]) Er hat sich dieses Volk erst durch die Thaten seiner Macht erworben, erkauft, errettet,[3]) ist sein Arzt geworden.[4]) Die grosse That der Rettung ist es, auf welche sich das ganze Heilsverhältniss gründet.[5]) Und die Erzählung von des Volkes Verfahren bei A zeigt deutlich, wie er, wenn er auch im Ganzen diese Seite zurücktreten lässt, doch stark genug festhält, dass das Volk an sich solchen Vorzugs nicht werth war.[6]) Ja in der Bundschliessung setzt Gott fortwährende Sünde voraus und giebt die Mittel sie zu sühnen.[7]) Also von einer durch des Volkes Werth verdienten Heilsstellung, von einer „eigenen Gerechtigkeit“ ist nicht die Rede. Gilt doch der Spruch „nicht durch seine Kraft ist stark der Mann“.[8])

Noch entschiedener hebt die spätere Erzählung bei B hervor, dass eine Gnadenmittheilung Gottes an die Menschheit, nur aus seiner freien Güte erklärbar, der ursprüngliche Grund jedes Heilsbestandes in der Menschheit sei. Schon zu Adam tritt nach dem Falle mit dem Gerichte zugleich Gnadenwort und Gnadenthat.[9]) Schon die erste Mutter weiss in ihrer schweren Stunde

[1]) gen. XVII, 1 ff. 20. 21. [2]) ex. XIX, 5 (allerdings nicht bei A, aber alt). [3]) פָּדָה . קָנָה . גָּאַל ex. XV, 13. 16. (XIX, 4.) [4]) ex. XV, 26. [5]) Es ist ja das „Schaffen des Volkes“ zum Heilsvolk. — ex. XX, 2. [6]) Z. B. num. XI. XII. XVI. XX etc. [7]) lev. IV—VII u. o. [8]) 1 sam. II, 9. [9]) gen. III, 15. 21.

von Gott dem Helfer.[1] So erscheint dann Gottesdienst und Heilsgemeinschaft von Anfang an in Seths Stammlinie.[2] Noach findet Gnade vor Gottes Augen.[3] Abraham wird von Gott aus seinem Vaterhause gerufen und geleitet, erhält immer höhere Weissagungen; die Gnade Gottes geht von ihm über auf seine Kinder.[4] In Mose endlich erfasst sie das ganze Volk als Gottesvolk.

Ueberall ist der Gedanke göttlicher Gnade schön und tief empfunden. Vor dem Gott, der mich erwählt, mich gering zu machen, — so spricht David —, ist mir noch zu wenig, — und in seinem Gebete erfasst er Gottes frei zuvorkommendes Anerbieten.[5] Dass nicht Menschenmacht sondern Gottes Gnade die Heilsthaten thue, ist ein Gedanke, der tief in das Volk eingedrungen ist. So wird die Menge des Heeres Gideons entlassen, — damit nicht Israel seiner Macht zuschreibe, was Gottes Wundergnade thut.[6] So singt das Deborahlied „da Herrscher herrschen in Israel, da willig das Volk, preiset den Herrn", und „es war kein Schild und es war kein Speer bei vierzig tausend in Israel."[7] So heisst es in dem Königsliede „diese von Wagen, jene von Rossen, — wir vom Namen unsres Herren rühmen".[8] Und diese Gnade Gottes ist eine durchaus freie, nur in seinem eignen Wesen erklärbare. „Er erbarmt sich wessen er will"[9], schreibt in sein Buch, wer leben soll.[10] Wer diese Gnade erfährt, der muss bekennen „zu gering bin ich all' der Gnaden und Treue, die Du an Deinem Knecht gethan".[11]

Wenn wir also fragen, wie der einzelne Israelit seine Stellung der Sicherheit und Gerechtigkeit, des Heils mit einem Worte, deren er sich freut, erreicht, so ist die Antwort sicher, — aus Gottes freier Gnade. Diese hat den heiligen Boden gegründet mit seinen Schätzen der Erlösung und Versöhnung, mit allen den Gütern,

[1]) gen. IV, 1 (das קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה kann nicht heissen, ich habe erworben einen Mann, den Jhvh, — als ob die Mutter in ihrem Erstgebornen Gott sähe, oder auch nur den Erfüller von gen. III, 15; ebensowenig: ich habe ihn erworben bei Jhvh, — als ob sie damit gleichsam einen Stellvertreter, eine Hülfe, gewinne. Es heisst nach mich. III, 8 einfach „erworben hab' ich einen Mann (ein männliches Kind, worauf der Nachdruck liegt) mit Gott, d. h. mit Gottes Beistand). [2]) gen. IV, 26. [3]) gen. VI, 8. [4]) gen. XII. XV. XVIII. XXII. XXVI. XXVIII. [5]) 2 sam. VI, 21 ff. cf. VII, 18 f. 27. [6]) jud. VII, 2 ff. [7]) jud. V, 2. 8. [8]) ψ XX, 8. [9]) ex. XXXIII, 19. [10]) ex. XXXII, 33. [11]) gen. XXXII, 11.

deren Genuss den Sohn Israels beseligt. Der Einzelne ist ja Gegenstand der göttlichen Liebe nach der Gesammtanschauung des Mosaismus zunächst nur als Glied dieser Gemeinschaft, — um der Liebe willen mit welcher Gott seinen erstgebornen Sohn Israel umfasst. Seine ganze Heilsstellung also ruht in den Gnadenthaten durch welche Gott diese Gemeinschaft in das Leben gerufen hat. Und auch dass er persönlich Theil an dieser Gemeinschaft hat, ist nicht sein Verdienst, etwa Folge einer bestimmten sittlichen Willensrichtung. Denn er wird ja in diese Gemeinschaft hineingeboren, empfängt das Bundeszeichen der Beschneidung ohne sein Zuthun. Nur aus Gottes Gnade steht der Israelit im Heil. Und die ganze Art des Seins, wodurch er sich gerecht fühlt, ist ja durch keine Leistung sittlicher Art etwa auf dem Boden eines andern Volksthums, einer andern Religion zu erreichen. Denn Religiöses und Sittliches berührt sich hier ganz unmittelbar. Das erste Gebot lautet „keinen andern Gott zu haben, als den, der Israel aus Aegypten geführt". So giebt es keine eigne Gerechtigkeit in Israel; nur eine von Gott gegebene Gerechtigkeit, die aus seiner freien Gnade stammt, deren letzter Grund seine Heilsziele und seine Liebe zu seinem Sohne Israel sind.

In dieser aus Gottes Gnade hergestellten Heilsstellung liegt dann das ganze Gebiet der Sicherheit, Seligkeit und Freudigkeit des Israeliten. Die Bundesfreunde Gottes wissen sich von einer besondern Fürsorge Gottes getragen, — wie ja die Darstellungen der Urzeit vor Allem im Auge haben zu zeigen, dass der Gottessegen den Schritten der Ahnen Israels folgt, — oft auch in Fällen, wo uns dieser Segen als eine Art von Parteilichkeit erscheinen muss.[1]) Die Bundesfreunde stehen Gott näher, können fürbittend ihm nahen und Gnade für ihm ferner Stehende erbitten.[2]) In dem Bewusstsein ihrer Heilsstellung fühlen die Frommen in Israel sich sicher und unverletzlich in allen Gefahren,[3]) — fühlen eine Gnadengemeinschaft mit Gott, freien Zutritt zu ihm.[4]) Lieder, die allerdings nicht sicher in unsre Zeit gehören, preisen dann

[1]) gen. XII, 10 ff. XXVI, 6 ff. XX, 11 ff. XXX, 30. XXXI, 3. 11. 35. XXXV, 5. XXXIX, 3. 5. 6. 23. [2]) gen. XX, 7. ex. VIII, 4. 5. 24 ff. IX, 28 f. X, 17 f. [3]) ψ III, 4. 7. IV, 9. VII, 11. XVIII, 2 f. 15 ff. (XVII, 7 f.) [4]) ψ XI, 7.

dieses beglückte Loos der Gerechten, ihre Gemeinschaft mit Gott als dem höchsten Gut, ihre Seligkeit, welche auch die höchste irdische Lust, die Lust des Erndtefestes und des Siegesfestes verdunkelt.[1])

3. Gerechtigkeit aus Glauben.

Die freie Gnade Gottes also ist die objektive Grundlage der Heilsstellung des Israeliten. Welches ist ihre subjektive Grundlage? Wir antworten: sie ist ganz wie im Neuen Testamente der Glaube. Einer aus Gnade geschehenden Mittheilung des göttlichen Lebens kann ja nur der Glaube empfangend entgegentreten.

Zwar findet sich auch hier, vor Allem in der älteren Zeit unsrer Periode, keineswegs eine Lehre von dem gerechtmachenden Glauben. Selbst der Sprachgebrauch ist noch durchaus fliessend. Wir finden „trauen einem Menschen“ [2]) oder „auf einen Menschen“, [3]) wie wir dasselbe Gott gegenüber ausgesagt finden. Wir lesen von „hoffen auf Gott“ [4]) von „sich verlassen auf Gott“, [5]) von „Zuflucht bei Gott suchen“; [6]) — aber keins dieser Worte ist etwa im Sinne des paulinischen „Glaubens“ ausgebildet und mit vollem religiösen Inhalt erfüllt. Noch weniger betont die älteste Erzählung, dass dieser Glaube es sei, wodurch die Stellung des Heils zu Stande komme. Und wenn das in den späteren Darstellungen aus unsrer Periode allerdings mehr geschieht, — so bleibt es doch immer weitaus die Hauptsache. aus den Erzählungen selbst, aus den Heilsformen, aus den wirklich vorliegenden Lebensverhältnissen die Antwort zu suchen. Die Worte und die bewusst lehrhaft ausgedrückten Aussagen über diese Verhältnisse werden in keinem Falle weit führen.

Das Zustandekommen eines Heilsverhältnisses wird bei A am wenigsten bestimmt auf Glauben zurückgeführt. Nach seiner Erzählung kommt Abraham der göttlichen Verheissung sogar anfänglich

[1]) Sicher ψ IV, 8. cf. XVI, 2—6. 10. XVII, 15. (jes. IX, 2.) [2]) הֶאֱמִין לְ gen. XLV, 26 (Grundbegriff der des „fest“ „sicher haltens“). [3]) הֶאֱמִין בְּ ex. XIX, 9. (Gott gegenüber vgl. ex. XIX, 9. num. XIV, 11. XX, 10. 12 f. gen. XV, 6.) [4]) קִוָּה לְ [5]) בָּטַח בְּ ψ IV, 6. [6]) חָסָה בְ ψ VII, 2. XVIII, 3. 31. II, 12. (XVI, 2.)

mit Unglauben entgegen,[1]) während bei B nur Sarrah sich zu solchem Lächeln vergisst und nach C (?) Abrahams Glauben geradezu von Anfang an hervorgehoben wird.[2]) Auch das Volk wird zuerst als dem Moses nicht glaubend gedacht,[3]) und überhaupt wird viel mehr Gewicht auf die sittliche Rechtbeschaffenheit gelegt. Aber wenn man von der Besonderheit des dem ersten Wort kräftig sich hingebenden Glaubens, wenn man überhaupt von Einzelheiten absieht, und unter Glauben das Bauen der Ueberzeugung auf die Stimme des Göttlichen versteht, so ist doch auch in den ältesten Erzählungen der Glaube die Grundlage aller Heilserfahrungen. Was den Noach als Vater der neuen Menschheit erhält, ist doch der Glaube.[4]) Der Glaube macht Moses und Aaron zu den Werkzeugen Gottes.[5]) Das Volk glaubt an Gott und an Moses seinen Knecht,[6]) und verlässt das sichre Land, um den Schrecken der Wüste zu trotzen. Glaube ist es, welcher den von Gott angebotenen Bund eingehen heisst;[7]) dem Glauben empfiehlt Gott diesen Bund durch Hinweis auf die Heilsthaten, in welchen er sich als den zuverlässigen Helfer und Retter erprobt habe. Die Rückfälle des Volkes sind ja sämmtlich Anfälle von Unglauben, — für den es kein bezeichnenderes Bild geben kann, als das Zurückblicken nach den Fleischtöpfen von Aegypten,[8]) als das beständige Murren und Verzagen trotz aller Zeichen Gottes.[9]) Auch Mosis Sünde ist ja, dass er im Glauben einen Augenblick schwach ward.[10]) So steht schon hier der Glaube im Mittelpunkte bei dem Zustandekommen des Heils.

Viel entschiedener aber ist das bei den späteren Erzählern betont. Schon Adams und Chavvahs erste Aufrichtung nach dem Fall ist eigentlich eine Glaubensthat.[11]) Noachs Rettung ist es, dass er die dargebotene, dem fleischlichen Sinn undenkbare, göttliche Warnung gläubig aufnimmt.[12]) Abraham ist von Anbeginn an der Glaubensheld. Auf Glauben verlässt er die Heimath, um in das nicht einmal genannte Land zu ziehen, wohin ihn Gott führen will.[13]) Glaubend empfängt er die Verheissung dessen,

[1]) gen. XVII, 17 f. [2]) gen. XVIII, 12. 15. cf. XV, 16. [3]) ex. VI, 9. 12. [4]) gen. VI, 22. [5]) ex. VII, 6. [6]) ex. XIV, 31. [7]) ex. XIX, 4 ff. XX, 2. [8]) num. XI, 4 ff. [9]) num. XIV, 11. [10]) num. XX, 10 ff. [11]) gen. III, 20. IV, 1. [12]) gen. VII, 5. [13]) gen. XII, 1—4 (bei B ist nicht wie bei A Kana'an genannt, sondern „das Land in das ich Dich führen will". Bei B ist nicht wie bei A das Hinziehen nach

was den Sinnen unmöglich scheint „er glaubte Gott und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“.[1]) Nur die Sarrah wagt es, dem unerhörten Wort lächelnd zu misstrauen, und auch sie will diesen Glaubensmangel ableugnen.[2]) Die Rettung Lots aus Sodom ist auf Glauben gegründet; die Verwandten spotten und kommen um; das Weib schaut hinter sich und wird zur leblosen Säule.[3]) Abraham ist im Glauben bereit, das einzige sichtbare Pfand der Gottesverheissung, den Sohn der Wunder, wieder hinzugeben.[4]) Kurz seine religiöse Würde ruht auf Glauben; er ist wirklich der „Vater derer vom Glauben“. Besonders ist dann auch Ja'qob-Israel bei aller Schwäche seines sittlichen Wesens ein Glaubensmann, Esau ihm gegenüber der sinnliche Mensch, der die unsichtbare Heilszukunft gern um das Linsengericht der Gegenwart hingiebt.[5]) Nur diese Betrachtung giebt den Schlüssel zu der Zeichnung der beiden Charaktere bei B. C. — Moses sodann erfährt im Glauben zuerst an sich selbst das Heil; im Glauben nimmt ihn das Volk auf, wird im Glauben Gottes Volk.[6]) So ist hier überall der Glaube die Grundlage des Heils.

Und wie das ganze Verhältniss des Heils auf dem Glauben der Gottesmänner und der Volksgemeine beruht, so kann doch auch die Stellung des Einzelnen in diesem Heil nur im Glauben ergriffen und behauptet werden. Wenn er sich durch Geburt und Beschneidung in einen Gott wohlgefälligen Lebenskreis versetzt findet, so hat er nicht durch Sündlosigkeit, welche das Gesetz nirgends von ihm verlangt, sich selbst eine vorwurfsfreie Stellung zu Gott zu schaffen. Er hat nicht durch hohe und gewaltige Anstrengungen der Entsagung oder Leistung sich ein Verdienst zu erwerben. Von Askese weiss diese Religion Nichts; selbst das Fasten kommt nur als Vorbereitung für den grossen Entsündigungstag vor oder als Aeusserung freiwilligen Entschlusses der Trauer und Busse.[7]) Alles was von ihm verlangt wird, und was die „Gerechten“ dieses Volkes leisten, ist G l a u b e. Dem Erlösergott dieses Volkes als dem seinen sich ganz und unbedingt hingeben, das im Bunde

Kana'an eigentlich nur eine Ausführung des schon von Terach begonnenen Auszugs. Es soll absichtlich das Glaubensmoment überall in den Vordergrund treten). [1]) gen. XV, 16. [2]) gen. XVIII, 12—15. [3]) gen. XIX, 14. 17. 19. 26. [4]) gen. XXII, 12. 18. [5]) Z. B. gen. XXV, 32. [6]) ex. III, 11 ff. IV, 1. 8 f. 31. XXIV, 3. 7. (XIX, 8.) [7]) lev. XVI, 29. 31. num. XXIX, 7. XXX, 14. cf. Cap. XVIII, 1.

verwirklichte Heil als sein Heil hinnehmen, die in demselben offenbarten Ordnungen des Lebens als Heilsordnungen anerkennen und lieben, kurzum den ganzen Lebenskreis, der sich unter dem Einflusse der Offenbarung und der heiligen Sitte Israels gebildet hat, als bestimmenden, das Leben bewegenden für sich selbst anerkennen, überzeugt sein, dass man in ihm Gottes Leben, Freude und Heil findet, — das ist es was den echten Israeliten ausmacht. Ohne diesen Glauben keine Sittlichkeit; denn der Glaube an diesen Gott als den ausschliesslichen Heilsgott ist das erste Gebot. Ohne diesen Glauben keine Sühnung; denn alle Sühnung vollzieht sich ja nicht durch menschliche Leistungen, sondern durch göttliche Gnadenordnungen und Einrichtungen. Wenn überhaupt keine menschliche Frömmigkeit ohne Glauben möglich ist, so ist die israelitische Frömmigkeit nur möglich durch den Glauben an das in Israel erlösend und versöhnend sich offenbarende göttliche Leben.

In dieser Stellung des Glaubens liegt es dann auch, dass eine Versöhnung überall nur möglich ist, wo der Glaube nicht verletzt ist. Auch die geringste Sünde, welche Auflehnung ist, durch welche also der Mensch sich ungläubig aus dem Kreise des Heils entfernen, das Heil Israels nicht als sein Heil anerkennen, sich nicht gründen will auf die in diesem Volk offenbarten Heilsordnungen, — ist unverzeihlich; sie ist Verachten Gottes. So ist von Anfang an der Schwerpunkt des Heilslebens in Israel nicht in dem Werke als solchem gesucht, sondern in der gläubig-gehorsamen Stellung zum Bunde. Das Werk bekommt seine Bedeutung erst indem es zum Ausdruck dieser Stellung wird.

4. Glaube und Gesetz.

Mit diesem eben entwickelten Grundwesen der mosaischen Heilsauffassung streitet es nun durchaus nicht, dass andrerseits das Gesetz fordernd auftritt, und dass das „Leben“ von dem Gehorsam gegen diese Gesetzesforderungen abhängig gemacht wird. Dieses Thun des Gesetzes ist ja nicht das, wodurch der Israelit seine Heilsstellung erhält. Erst auf Grund der gewonnenen Heilsstellung ist dasselbe überhaupt möglich und erhält einen wahren

Werth. Und andrerseits, wenn sich das göttliche Leben irgendwo im menschlichen offenbart, kann es ja nicht im Glauben aufgenommen werden, ohne zugleich den Willen zu binden, also ohne den aufrichtigen Vorsatz, dieses offenbarte Leben zur Richtschnur des eignen Lebens zu machen. Einen Bund kann Niemand mit aufrichtigem Herzen eingehen, ohne die Absicht, die Bundesbedingungen, die Worte des Bundes, zu halten. So ist der Menschheit in Noach gegenüber die Bundesbedingung, sich des Bluts zu enthalten und das Menschenleben heilig zu halten.[1] So ist es Bundesbedingung Abraham gegenüber „vor Gott zu wandeln“, d. h. so dass das Auge Gottes gleichsam stets auf den Menschen gerichtet empfunden wird.[2] Bundesbedingung für das ganze Volk aber ist es „das Grade in Gottes Augen zu thun“, seine Satzungen und Rechte zu halten, die von Gott offenbarten grossen Grundsätze der Volksheiligkeit anzunehmen.[3]

Das Gesetz in Israel ist durchaus nicht in erster Linie blosse Forderung sittlicher Art, an den Menschen als solchen gerichtet. Es ist die Gegenwart des Heils, die Entfaltung des göttlichen Lebens für dieses Volk und diese Zeit. Es ist in erster Linie eine Gnadengabe. Das Volk empfängt in ihm einen Weg des Lebens, die gesammten Zustände eines Volkslebens umfassend und bestimmend. Nicht eine Sittenlehre ist es. Ein Nichtisraelit, oder ein Israelit ohne Glauben könnten nicht den zehnten Theil des Gesetzes sich aneignen zur Richtschnur ihres Handelns. Der Israelit aber wird es nicht zuerst als Beschränkung schmerzlich empfinden, sondern es muss ihm als eine Heilsgabe willkommen sein, welcher er nicht einen Augenblick Gehorsam verweigern wird, sofern er überhaupt ein gläubiges Kind seines Volkes ist.

Allerdings liegt hier eine der Hauptschranken des Mosaismus. Die einzelnen Forderungen des Gesetzes stehen nicht in einem unmittelbaren Zusammenhange mit den Grundgedanken, welche aus dem Glauben von selbst folgen. Viele Einzelgebote sind, für die äusserliche Betrachtung wenigstens, durchaus unabhängig von dem Glauben. Und so giebt wohl der Glaube nothwendig auch

[1]) gen. IX, 4 ff. [2]) gen. XVII, 1. [3]) ex. XV, 26. XIX, 5. XX, 1 ff. (XVI, 28.)

den Trieb des Gehorsams gegen das Gesetz als Ganzes. Aber in vielen einzelnen Handlungen kann dieser Trieb nicht mehr unmittelbar wirken, sondern nur noch mittelbar, weil dieselben Bestandtheile des Gesetzes sind. In einer vollkommnen Sittlichkeit aber muss jedes Handeln unmittelbar aus den innersten Grundüberzeugungen hervorgehen können.

Das Gesetz, wie es uns vorliegt, ist allerdings erst in Folge eines mannigfaltigen und langdauernden Processes geworden; aber für den Israeliten der späteren Zeit ist es doch mit Recht einheitlich, göttlich, mosaisch. Denn Alles ist in die grossen Grundgedanken eingefügt, organisch geworden, Ausdruck desselben sich offenbarenden Lebens, aus welchem das ganze Werk geflossen ist. Es ist schlechthin einheitlich. Man kann nicht das Ceremonialgesetz wegnehmen, das Sittengesetz beibehalten.[1]) Jeder Baustein, der weggenommen wird, bringt den ganzen Tempel zum Wanken. Alles verschlingt sich zu der grossartigsten Einheit, welche das ganze Leben des Volkes mit seinen kleinsten wie seinen grössesten Verhältnissen um den einen Mittelpunkt, das Bundesheil, sammelt.

Da nach dem Grundgedanken des Bundes Israel ein heiliges Volk d. h. Gottes Eigenthum sein soll, so folgt, dass das ganze Gesetz Nichts sein kann als Offenbarung dessen was einem solchen Volke ziemt, was dem Wesen dieses Gottes entspricht,

[1]) So kann, wie Paulus mit Recht hervorhebt, das Gesetz nur ganz angenommen oder ganz aufgehoben werden. Vom Standpunkt des mosaischen Gesetzes ist z. B. die Sabbathsfeier und das Verbot des Blutgenusses eben so wichtig wie das Verbot des Mordes. Im Christenthum ist das Gesetz ganz aufgehoben. An seine Stelle ist die Entfaltung des Lebens aus dem Geiste Jesu Christi, also die christliche Sittlichkeit getreten. Was nicht aus dieser folgt, ist für den Christen nie Gebot, mag es hundertmal mosaisches Gesetz sein, auch im Dekalog stehen, wie z. B. die Sabbathsfeier. Dass diese christliche Sittlichkeit in ihren Grundzügen mit den tieferen sittlichen Gedanken des alttestamentlichen Gesetzes zusammentrifft, versteht sich von selbst; denn der Geist Jesu kann dem Geiste Gottes im Alten Testamente nicht widersprechen. Aber jedes mosaische Gebot ist als Gebot schlechthin aufgehoben, weil es Ausdruck dieses Geistes nur für eine bestimmte Zeit und ein bestimmtes Volk war. — Ebenso ist natürlich, dass schon die folgende Zeit den Trieb fühlte, auf die grossen sittlichen Schwerpunkte des Mosaismus zu weisen und so seine Umbildung zum vollkommenen Sittengesetz anzubahnen. Aber auf alttestamentlicher Stufe konnte das doch nie mehr als ein Streben, eine Richtung sein. Sittlichkeit im höheren Sinne ist erst möglich, sobald das Gesetz als diese zeitliche Ordnung für ein bestimmtes Volk schlechthin aufgehoben wird.

dessen Eigenthum es ist, also Offenbarung des heiligen göttlichen Lebens für die Lebensform dieses Volkes und dieser Zeit. An sich einheitlich bietet es der Betrachtung zwei Seiten. Zuerst ist das Gesetz Sittengesetz, d. h. zeigt welche Form religiös sittlichen Handelns dem Volke Gottes ziemt. Sodann ist es Ceremonialgesetz, d. h. zeigt, welche Form der äussern Existenz der Majestät dieses Gottes zufolge in seinem Volke zu fordern ist. Beides soll gesondert betrachtet werden.

CAPITEL XXX.

Die Heiligkeit des Volkes in Betreff des religiös-sittlichen Handelns. Sittengesetz.

Literatur: **Bertheau** die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuch. Gött. 1840. **Ewald** Geschichte des Volkes Israel II. 205—217. **Geffken** über die verschiedenen Eintheilungen des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus. Hambg. 1838. Sonntag und Züllig über die Eintheilung des Decalog (theologische Studien und Kritiken 1836. 1. 1837. 1. 2). Bruno Bauer die Principien der mosaischen Rechts- und Religionsverfassung (Zeitschrift für speculative Theologie Bd. II. 2. S. 297 ff. 1838). **Oehler** Decalog, Blutrache (Artikel bei Herzog). G. M. Redslob die Leviratsehe bei den Hebräern vom archäologischen und praktischen Standpunkte untersucht 1836. Benary de leviratu. Berl. 1835.

1. Das Ideal der Sittlichkeit in den Gestalten des Alten Testaments.

Wer wirklich eine Vorstellung von dem haben will, was in Israel zu der Zeit von welcher wir reden für ein sittliches, frommes Leben galt, für das Thun eines Gerechten, Herzensgraden, Frommen, Verständigen, — der muss sich nicht zuerst an die Gebote des Pentateuch halten. Diese als schriftliche Gebote haben

jene Zeit schwerlich in der Weise beherrscht, wie wir es gewöhnlich uns denken; sie kommen erst in zweiter Linie als Zusammenfassung der grossen sittlich-religiösen Grundzüge in Betracht. Zunächst haben wir zu sehen, welche Züge hauptsächlich in den vorbildlichen Gestalten der Väter Israels hervorleuchten, und an den grössesten religiösen Charakteren dieser Zeit besonders hervorgehoben werden, — welche Punkte die ältesten Lieder und die Volkssprüche aus der wahrscheinlich ältesten Zeit am häufigsten und bestimmtesten berühren. Dabei haben wir natürlich von Allem abzusehen, was bloss erzählt, etwa getadelt wird. Nur um das handelt es sich, was allem Anschein nach als Bestandtheil vollkommenen sittlich frommen Lebens galt.

Die Wurzel aller Sittlichkeit ist Gottesfurcht,[1]) wie ja das „vor Gott“ „mit Gott“ wandeln die kurze Summe alles wahren Handelns enthält.[2]) Aus ihr fliessen die Tugenden ächter Sittlichkeit: Demuth,[3]) Mildthätigkeit,[4]) Mitleid,[5]) selbst gegen Thiere,[6]) Langmuth und Geduld,[7]) Pietät.[8]) Böses von sich aus dem thun, der es später zufügt, wäre unrecht.[9]) Unrecht wäre jede Ungerechtigkeit,[10]) jeder Betrug,[11]) ferner Ausschweifung „denn der Wein ist ein Spötter“,[12]) Unzucht,[13]) Uebermuth.[14]) — Kornwucher, überhaupt Wucher wird besonders verabscheut;[15]) Schadenfreude wird getadelt, überhaupt Böses mit Bösem vergelten.[16]) — Wahrhaftigkeit und Enthaltung von jeder Lüge gegen den Nächsten[17]) sind Grundforderung, überhaupt „Güte und Treue“.[18]) Solches Thun ist besser als Opfer,[19]) — und auch seliger; denn Armuth in Liebe ist besser als Reichthum in Hass.[20])

[1]) ex. XX, 15. XLII, 18. (ex. I, 17. 21. IX, 20. XVIII, 21.) cf. prov. XIV, 2. 26. XV, 16. XIX, 23. cf. prov. XVI, 3. XX, 22. gen. XXII. [2]) gen. V, 22. VI, 9. XVII, 1. [3]) prov. XVIII, 12. XXII, 4. [4]) prov. XI, 25. XIX, 17. XIV, 31. XVII, 5. XXI, 13. XXII, 9. [5]) prov. XIV, 21. [6]) prov. XII, 10. [7]) prov. XIV, 29 f. XIX, 11. [8]) prov. XIX, 26. XX, 20. (ψ XV, 4.) [9]) ψ VII, 5. [10]) prov. XVIII, 5. [11]) prov. XI, 1. XX, 10. 23. [12]) prov. XX, 1. [13]) prov. XXII, 14. [14]) prov. XI, 2. XIII, 10. XVI, 5. 18. XXI, 4. [15]) prov. XI, 26. (ψ XV, 5.) [16]) prov. XX, 22. [17]) prov. XI, 18. XII, 17. 19. ψ XV, 4. [18]) חֶסֶד וֶאֱמֶת prov. XIV, 21. XVI, 6. (חֶסֶד der Grausamkeit gegenüber prov. XI, 17.) vgl. gen. XXIV, 49. XLVII, 29. jos. II, 12. 14. (1 sam. XXVI, 23.) 2 sam. XV, 20. (von Gott 2 sam. II, 6.) (ψ XII, 2 sind חָסִיד und אֱמוּנִים parallel.) [19]) prov. XXI, 3. cf. XV, 8. XXI, 27. [20]) prov. XV, 16 f. XVII, 1.

Diesen Grundzügen entspricht im Ganzen auch die Schilderung der vorbildlichen Gestalten. Abraham erscheint ebenso fromm als voll edlen Stolzes, uneigennützig, tapfer, treu den Verpflichtungen der Verwandtschaft wie des eingegangenen Bundes.[1] Edelherzig opfert er seinen Vortheil, um Bruderstreit zu vermeiden.[2] Billig und gerecht duldet er nicht, dass der Gattin Rechte gebeugt werden, auch als sein Herz sich der Magd zuwendet, welche ihm einen Erben geboren hat.[3] Gastlich und höflich erweist er sich den Engeln gegenüber,[4] — wie ja auch sein Neffe Lot eine Gastfreundschaft übt, welche Leben und Ehre für den Gastfreund opfern würde.[5] Milde und barmherzig möchte er selbst für Sodom noch eine Rettung erbitten vor dem Untergange;[6] — kurz wie es im Styl späterer Zeit heisst, er hält Gottes Satzungen und Rechte und lehrt sein Geschlecht sie halten;[7] er ist das Musterbild wahrer Sitte. So erscheint auch sonst in der Vätersage die schamhafte Pietät besonders betont,[8] — die weibliche Dienstfertigkeit und Zucht gelobt.[9] Und in der Geschichte tritt die heftigste Entrüstung uns entgegen über freche Verletzung von Scham und Gastrecht.[10] Es zeigt sich eine freiere Stellung des Weibes, gegenüber dem späteren orientalischen Sklavenleben der Frau, in Gestalten wie Mirjam, Deborah, Abigaïl und der Jungfrau des Hohenliedes.[11] In David sehen wir schöne Ergebung in Gottes Willen,[12] heldenmüthige Freudigkeit, Gottes Zorn auf sich zu nehmen, damit er das Volk nicht treffe,[13] Demuth vor dem Gotteswort,[14] Trauer über den Tod auch des empörten Sohnes,[15] Edelmuth und Scheu vor dem Gottgesalbten,[16] schöne Freundschaft mit Jonathan bis an den Tod,[17] kurz eine hohe Sittlichkeit wie sie auch aus seinen Psalmen klingt.[18] Verletzungen des Gesetzes und Herkommens auch von königlicher Hand erregen stets in Israel heftige Empörung;[19] der ächte König von Israel zieht aus für Treue und duldende Gerechtigkeit.[20]

[1]) gen. XIV, 14 ff. 20 ff. [2]) gen. XIII, 8. [3]) gen. XVI, 6. (XXI, 12.) [4]) gen. XVIII, 2 ff. [5]) gen. XIX, 1 ff. (cf. jud. XIX, 23.) [6]) gen. XVIII, 23 ff. [7]) gen. XIX, 19. (XXVI, 5. 24). [8]) gen. VIII, 23. [9]) gen. XXIV, 17 ff. 65 f. [10]) jud. XIX, 30. [11]) ex. XV, 20. jud. V, 11 f. XI, 34. 1 sam. XXV. [12]) 2 sam. XV, 25. XVI, 11 ff. XXIV, 14. [13]) 2 sam. XXIV, 17. [14]) 2 sam. VII, 18. XII, 13. XV, 24. [15]) 2 sam. XIX, 1. [16]) 1 sam. XXIV. [17]) 1 sam. XVIII, 3. XX, 8. 16. 42. XXIII, 16 ff. 2 sam. I, 26. [18]) ψ VII, 4 ff. [19]) 2 sam. XII. 1 reg. XXI, 19. [20]) ψ XLV, 5. 8.

Daneben zeigt freilich die in dieser Zeit hervortretende Sittlichkeit bedeutende Ungleichheiten selbst in Bezug auf die eben angegebenen Züge, geschweige gegenüber einer vollkommnen Sittlichkeit. Es werden eine Reihe von Zügen ohne Tadel als selbstverständlich bei den Höchststehenden vorausgesetzt, welche von einer reinen sittlichen Vollendung weit entfernt sind und deutlich zeigen, wie schwer eine wahre Sittlichkeit durch die Gewohnheiten eines naturwüchsigen und wenig hochentwickelten Volkslebens auch nur theoretisch sich Bahn bricht. Feigheit und Lüge gegen Fremde,[1] Willkühr des Mannes in der Ehe[2] erscheinen als selbstverständlich. Uebermaass im Weingenuss wird als zum Feste gehörig erwähnt.[3] Gewaltthat erregt keine Verwunderung.[4] Geschlechtliche Ausschweifung erscheint so natürlich, dass sie nicht bloss bei Simson dem Nasir ohne weiteren Tadel erzählt wird,[5] sondern der ganzen Erzählung von Juda und Tamar als selbstverständliche Annahme zu Grunde liegt, auf welche Tamars Plan sich gründen kann.[6] Die Gewaltthätigkeit in der Blutrache ist so eingewurzelt, dass sie nur geheiligt und geregelt, nicht aufgehoben werden kann.[7] Grausame Kriegssitte liegt überall zu Grunde.[8] Rachelust und Lust an Verrath klingen ganz ungehemmt durch.[9] Dass er liebt, die ihn hassen, wird bei David als Zug von Unzuverlässigkeit aufgefasst.[10] Auch ein David freut sich über Nabals Tod,[11] nimmt noch auf dem Todtenbette Rache an seinen Feinden.[12] Kurz in dem wirklich im Volke als Ausdruck hoher Sittlichkeit geltenden Ideale mischen sich die Züge eines kräftig unverdorbenen aber rohen Volksthums von echt orientalisch antiker Art höchst seltsam mit den Grundgedanken einer höheren Religion. Besonders tritt das in der Weise hervor, wie dasselbe Wort, welches

[1]) gen. XII, 13 ff. XXVI, 7. XXVII, 6 ff. (nur die Furcht vor Entdeckung nicht sittliche Bedenken lassen Jaqob zaudern). [2]) gen. XVI. XXX, 18 (die Hingabe der Magd als Kebsweib wird als verdienstlich aufgefasst). Die Ehe selbst d. h. das Eigenthumsrecht des Mannes wird desto heiliger gehalten gen. XX, 3. 6. XXXIX, 10. 12. — Ueber die Leviratsehe nachher. [3]) gen. IX, 21, 24. XLIII, 34. 2 sam. XI, 13. [4]) jud. XVIII, 7 ff. 24 ff. [5]) jud. XVI, 1 etc. [6]) jud. XXXVIII, 15 ff. 20. 21. [7]) gen. IX. num. XXXV, 6 ff. jos. XX. (2 sam. III, 27. XIV, 7. 11.) [8]) jud. I, 6. 2 sam. XII, 31 etc. [9]) jud. III, 20 f. V, 25 ff. [10]) 2 sam. XVII, 6. [11]) 1 sam. XXV, 39. [12]) 1 reg. II, 5 f. 8. (ψ III, 8.)

die höchste religiös-sittliche Weisheit bezeichnet, dann zur Bezeichnung für blosse Lebensklugheit, ja zuletzt für Pfiffigkeit werden kann.[1])

2. Die alttestamentliche Sittlichkeit als Gebot. Der Dekalog.

Wenn schon die Vätersage kurze Forderungen eines Lebens mit Gott, vor Gott, d. h. eines Lebens wie es die Gegenwart und das Auge Gottes nicht zu scheuen hat, in bedeutsamer Weise erwähnt,[2]) so fasst nun die Bundschliessung am Sinaj die Summe der sittlichen Forderungen, welche sich aus der Heiligkeit des Volkes, seiner Weihe an diesen Gott, ergeben,[3]) in der klassischen Form des Zehngebotes zusammen, wie es dann einem Thema gleich sich mannigfach durch die mittleren Bücher des Pentateuch hindurchzieht, und noch im prophetischen Gesetze als heilige Grundlage israelitischer Sittlichkeit wiederholt wird.[4]) Seine ursprünglichste Form, — wenn auch schon zum Sabbathsgebot die Zusätze von A beigefügt sind, — ist zweifellos die im zweiten Buche des Moses,[5]) — und zu bezweifeln, dass es wirklich auf Moses zurückführe, ja dass auch seine Form „als Zehngebot"[6]) ursprünglich und beabsichtigt war, ist weder äusserlich noch innerlich genügende Veranlassung vorhanden.

Dieses Zehngebot ist die Grundlage der Sittlichkeit, wie sie sich aus dem Wesen der mosaischen Religion ergiebt, wie sie dem Volke Israel in seiner mosaischen Zeit seine Aufgabe als Bundesvolk vorzeichnet. Also ist es allerdings in gewissem Sinne einfachster Ausdruck der wahren Sittlichkeit überhaupt, weil ja die Anfänge der Offenbarungsreligion nicht als verkehrt gedacht werden können; — dagegen als Gesetz ist es durchaus nur Ausdruck der sittlichen Aufgabe jener Zeit und jenes Volkes, zur wirklichen Zusammenfassung wahrer Sittlichkeit erst geeignet, wenn es im

[1]) 2 sam. XIII, 3. XIV, 2. cf. prov. XI, 15. XIII, 3 f. XVII, 18. XX, 2. 16. [2]) gen. V, 22. VI, 9. XVII, 1. [3]) Aus Gottes Heiligkeit: lev. XI, 44 f. XIX, 2. XX, 7. 26. XXI, 8. cf. ex. XXXI, 13. Aus Gottes Wesen an sich lev. XVIII, 6 ff. 28. XX, 23 ff. XIX, 9. 10. 14. 18.
[4]) deut. V, 6 ff. [5]) ex. XX, 1—18. [6]) ex. XXXIV, 28. (deut. IV, 13. X, 4.) (Zu der griechischen Bezeichnung cf. Geffken S. 9.)

Geiste der prophetischen Zeit und vor Allem Jesu mit einem weit höheren und reicheren Inhalt erfüllt, also im Wesentlichen aufgehoben und durch ein Höheres ersetzt wird. Uebrigens ist es, wie vor Allem das Gebot gegen bildlichen Gottesdienst zeigt, in dem grössesten Theil unsres Zeitabschnittes nicht einmal theoretisch wirklich Grundlage der Sittlichkeit Israels gewesen. In jenen Zeiten hatten gewiss Ueberlieferung und Gewohnheit noch ungemein viel grösseren Einfluss, als ideal aufgestellte schriftlich fixirte Ordnungen.

Wenn man dieses Grundgesetz nach den zwei Tafeln, auf welchen es ursprünglich geschrieben war, dem Inhalt wie dem Raume nach gleichmässig vertheilen will, so darf man nicht in Gesetze Gott gegenüber und Gesetze dem Nächsten gegenüber eintheilen. Es scheint auf den ersten Anblick ansprechend, an gen. XVII, 1 knüpfend so zu theilen „wandle vor Gott“ und „sei unbescholten“. Aber dort wie hier kommt doch die gesammte Sittlichkeit auch als Pflicht gegen Gott, als Ergebniss des Wortes „ich bin heilig“ in Betracht. Man darf vielmehr, wie Geffken richtig sieht, und wie schon Philo und Josephus theilten,[1]) nur eintheilen in fünf Gebote der pietas und fünf Gebote der probitas. Gegenüber den falschen Vermuthungen über die innre Anlage des Zehngebotes, wie sie noch Züllig und vor Allem Sonntag aufgestellt haben, ist Geffkens Arbeit durchaus entscheidend und mustergültig. Es ist weder richtig, nach einer schon früh bekannten, bei den neueren Juden gebräuchlichen, Weise als erstes Gebot bloss den Satz zu nehmen „ich bin der Herr Dein Gott“, und dann als zweites Gebot zu denken „Du sollst keine andern Götter haben und Du sollst Dir kein Bildniss machen“. Denn das erste ist kein Gebot sondern ein Lehrsatz; das zweite fasst zwei verschiedenartige Dinge zusammen. — Noch ist es erlaubt, mit der lutherisch-römischen Gewohnheit das erste Gebot über das Verbot des Götzendienstes und der Bilder auszudehnen, und das letzte Verbot des Begehrens in zwei zu theilen. Denn so werden zwei verschiedene Dinge zusammengefasst; — getheilt dagegen wird ein Gebot, dessen Einheit an sich aus dem Inhalt klar ist, noch deutlicher aber dadurch wird, dass im Deuteronom ein andrer

[1]) Philo (ed. Mg.) I, 496. II, 188. Joseph. Ant. III, 5. 5.

Gegenstand des Begehrens vorangestellt wird als im Exodus, — also das 9. Gebot bei dieser Theilung verschieden sein müsste in den beiden Recensionen.[1]) — Von der auf das Deuteronom gestützten Meinung, dass im neunten Gebot das Begehren des Weibes des Nächsten, im zehnten das Begehren seiner Habe untersagt sei, — sowie von des Hesychius Zählung,[2]) der das Sabbathgebot auslässt und so aus den zwei ersten Geboten drei macht (1. Ich bin der Herr Dein Gott. 2. Du sollst keine andern Götter haben. 3. Du sollst kein Bildniss machen), — kann überhaupt nicht ernsthaft die Rede sein. Einzig richtig ist es, mit der althebräischen und reformirten Weise fünf Gebote der Pietät zu nehmen (1. Keine andern Götter. 2. Kein Bildniss. 3. Keine Verunehrung seines Namens. 4. Keine Verletzung seiner heiligen Zeit. 5. Ehrfurcht gegen die Aeltern als ὄργανα γεννήσεως),[3]) — und fünf Gebote der Rechtschaffenheit (1. Heilighaltung des Lebens. 2. Der Ehe. 3. Des Eigenthums. 4. Kein falsches Zeugniss. 5. Kein Begehren).

Die Grundforderung des Gesetzes ist, den Bundesgott als alleinigen Gott, als alleinige Quelle alles Heils anzusehen, die Treue zu bewahren, unter deren Voraussetzung ja der Bund überhaupt nur bestehen kann. Wenn dieses einmal feststeht, so gilt es dann, diesen Gott auch seinem wahren Wesen nach zu ehren, ihn durch Nichts was seiner nicht würdig ist zu entweihen. So darf er zuerst nicht verunehrt werden, indem man ein sinnliches Gleichniss von ihm machte, ihn also herabzöge in die Gemeinschaft des Geschaffenen, Sinnlichen, — wie die heidnischen Naturgötter. Dies allein kann mit dem Gebote gemeint sein, — nicht die Ausschliessung der Bildnisse fremder Götter.[4]) Nun ist ja allerdings schwer zu erklären, wie sich das Vorhandensein dieses Gebotes mit der durchaus unbefangenen Sitte der bildlichen Verehrung dieses Gottes verträgt, von welcher früher gehandelt ist.[5]) Es wird keine andre Erklärung übrig bleiben, als dass das ganze Zehngebot überhaupt nicht so tief in das Volksleben eindrang und es bestimmte, wie man gewöhnlich annimmt, dass es vielleicht allein am Orte des Centralheiligthums wirklich

[1]) Im Exodus „das Haus", im Deuter. „das Weib". [2]) ad lev. VII. [3]) Philo I. 497. [4]) Allerdings ist auch nicht jedes Bild, sondern jedes zum Anbeten gemachte Bild gemeint. [5]) Vgl. Cap. XI. XX.

in Kraft war, — dass dagegen die Volkssitte sich unabhängig von ihm nach den väterlichen Ueberlieferungen gestaltete.

Da der Name Gottes kein leerer Schall ist, sondern der heilige Ausdruck seines sich offenbarenden Wesens, so darf er nicht verunehrt werden, indem man ihn mit einer unwahren, leeren Sache in Verbindung bringt[1]) und so seine Majestät entwürdigt. Endlich muss die zur Ehre dieses Gottes ausgesonderte, ihm geheiligte Zeit — der Sabbath — unverletzt erhalten werden. Es wäre ein Verletzen seines Heiligthums, ein Sakrileg, wenn man um eignen Nutzens oder Vergnügens willen diesen Tag zu profanem Gebrauche anwenden wollte. Dieser Gesichtspunkt ist durchaus der maassgebende; es handelt sich um Antastung einer Gott geweihten Sache.

Diesen Forderungen der Ehrfurcht gegen den Bundesgott gesellt sich die Forderung der Ehrfurcht gegen die Aeltern bei.[2]) Auf ihrem Grunde allein kann sich eine Familienordnung im Sinne der Pietät und Gottesfurcht erheben. Dieses Gebot hat dann seine weitere Ausbildung in dem Gebote der Ehrfurcht gegen das Alter überhaupt und gegen die Elohim des Volkes, d. h. seine Obrigkeiten.[3]) Die Ordnungen in Familie und Staat sind dem Alten Testamente, wie allen besseren Völkern des Alterthums, Gegenstände der Religion, der heiligen Scheu.

Die Grundforderung der israelitischen Rechtschaffenheit ist die Heilighaltung des Lebens und Eigenthums Anderer. Wir wollen dabei zunächst von dem Verhältniss zu dem Fremden und dem Insassen nicht reden; diese Gebote sind durchaus nur für das Verhältniss der Israeliten unter einander gegeben. Es handelt sich um das was „Israel nicht thun soll", d. h. was in dem Volksleben Israels nicht geduldet werden darf. Dabei ist um der geschichtlichen Gerechtigkeit willen festzuhalten, dass in diesen Geboten nicht entfernt das liegt, was man von höherem Gesichtspunkte hineinlegen kann, was z. B. Jesus in der Bergpredigt als sein Gesetz hineingelegt hat, oder was in der unvergleichlichen Auslegung in Luthers kleinem Katechismus daran geschlossen ist. Es sind zunächst einfache Verbote, welche Leben

[1]) נָשָׂא לַשָּׁוְא [2]) Cf. lev. XIX, 3. [3]) lev. XIX, 32. XX, 9. cf. z. B. ex. XXII, 27.

und Eigenthum des Nächsten als unverletzlich hinstellen, gegen Gewalt und List sichern sollen.

Zuerst kommt die Sicherstellung des Lebens. Nach A wird schon in der Urzeit die Heiligkeit des Menschenlebens festgestellt und durch das Gebot der Blutrache geschützt.[1]) So soll muthwillige Verletzung des Menschenlebens schlechthin unverzeihbar sein; kein Lösegeld darf über „Blut" genommen werden.[2]) Am nächsten dem Leben steht das zarteste Eigenthumsverhältniss, die Ehe. Auch dieses Band in seiner heiligen und gottgewollten Reinheit wird schon in der Erzählung der Urzeit, vor Allem bei B, berührt. Die Ehe eines Mannes und eines Weibes soll das unauflösliche Grundverhältniss bilden, vor welchem alle andern Bande, auch die heiligsten, zurückstehen müssen. Das Weib wird als eine Hülfe des Mannes geschaffen, also nicht als müssiges Spielwerk der Laune, sondern als Genossin der Arbeit und Freude. Sie wird als gleichartige Hülfe geschaffen, — also mit demselben Rechte der sittlichen Persönlichkeit wie der Mann, nicht als Gegenstand brutaler Lust, nicht zum Hinschmachten in Sklavenarbeit.[3]) So ist die Ehe ihrer Idee nach als „Einehe" gedacht, — was sie auch offenbar im Wesentlichen in Israel war, wenn auch des Mannes Freiheit nicht gesetzlich beschränkt wurde.[4]) Die Verletzung der Ehe wird überall als Eigenthums- und Ehrverletzung betrachtet. Der Ehemann, der sich mit einer Unverheiratheten neben seiner Ehe vereinigt, bricht die Ehe nicht. Ehebruch heisst nur die Verletzung der Ehefrau, — nach strenger Sitte auch der Verlobten,[5]) — eines Andern. Das Gebot gegen den Ehebruch will durchaus nicht überhaupt geschlechtliche Ausschweifung verbieten. Diese ist überhaupt, wenn auch von der Volksweisheit gemissbilligt, nie im Mosaismus gradezu verboten. Auch die Stellen, welche man so fassen könnte,[6]) beziehen sich auf Verletzung der Ehre eines freien Mädchens, für welche die Familie derselben Ersatz und Entschädigung zu fordern berechtigt

[1]) gen. IX, 4 ff. [2]) Z. B. num. XXXV, 16 ff. 31. ex. XXI, 12.

[3]) עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ eine Hülfe, wie ihm gegenüberstehend, also ihm entsprechend, gleich; vgl. überhaupt gen. III, 18. 23. 24. Der spätere Sündenfluch hebt diesen Gottesgedanken von der Ehe nicht auf. [4]) So Abraham, Jaqob gen. XVI, 3. XXIX, 24. 28. cf. XXX, 4. 9. [5]) lev. XX, 10 ff. (deut. XXII, 23 ff) [6]) Z. B. gen. XXXIV, 7—14. ex. XXII, 15 ff. (deut. XXII, 28.)

ist. Geschlechtliche Vermischung mit einer Unfreien oder Ehrlosen erscheint ganz in das Gebiet der persönlichen Freiheit gestellt.[1]) Das Gebot des Dekalog also verbietet die Antastung der Gattin eines Andern, wie dieselbe auch sonst als ein Hauptverbrechen erscheint.[2])

Daran schliesst sich dann die Heilighaltung des Eigenthums überhaupt. Und wie man das Alles nicht antasten soll durch eigne That und Gewalt, so auch nicht durch falsches Zeugniss, welches Leben und Eigenthum gefährden würde.[3]) Denn auch hier ist nicht sowohl von dem Gebote der Wahrhaftigkeit an sich die Rede, als von dem Zeugniss gegen den Nächsten vor der Gemeine, wodurch derselbe um Leben oder Eigenthum kommen könnte. Endlich soll man auch nicht sich mit Plänen und Unternehmungen befassen, deren Zweck es sein würde, sich des Eigenthums des Nächsten mit einem Schein des Rechtes zu bemächtigen. Dies ist wohl die Meinung des „Begehrens", wie es aus der Bedeutung des gewählten Wortes folgt.[4]) Die andre Erklärung, welche böse Begierde als solche verboten glaubt, passt auch an sich wenig zu dem Charakter eines Gebotes, welches doch irgend wie auf ein Aeusserliches gerichtet sein und der Strafe, dem sacer esto, eine greifbare Seite bieten muss.

In diesem schönen und einfachen Kreise umschliesst der Dekalog die Hauptpflichten der Religion und Sittlichkeit in Israel, deren Verletzung todeswürdig ist.

3. Weitere gesetzliche Ausbildungen des Dekalog.

Es ist vielfach schwierig, zu sagen, welche Weiterbildungen dieses Gesetzes schon in diese Periode fallen. Denn grade die wichtigsten Abschnitte in der zweiten Hälfte des dritten Buches der Thorah sind allerdings sehr zweifelhaften Alters. Wir müssen uns begnügen auf die Hauptgesichtspunkte zu verweisen, auf die

[1]) So gen. XXXIV, 31 (הַכְזוֹנָה יַעֲשֶׂה). Die Entehrung der Sklavin lev. XIX, 20 ist nur weil sie einem anderen Manne gehört, zu bestrafen.
[2]) gen. XX, 9. cf. lev. XX, 10 ff. Auch die schöne Parabel 2 sam. XII fasst den Ehebruch als Eigenthumsverletzung auf. [3]) Vgl. lev. XIX, 16.
[4]) Vgl. ex. XXXIV, 24. micha II, 2.

Gefahr hin, Aussprüche prophetischer Sittlichkeit etwa im Einzelnen schon mitzuerwähnen. Die eigentlichen Hauptsachen sind so zweifellos, dass jene Gefahr in der That die Sicherheit der Zuverlässigkeit des Gesammtbildes nicht schädigen kann.

Das Gesetz, wie es die mittleren Bücher der Torah darbieten, zeichnet sich durch eine hohe Humanität, Billigkeit und Reinheit, — durch Abscheu vor Schande, Gewaltthat und Rohheit in jeder Weise vor den Gesetzen andrer Völker aus. Alle unnütze Grausamkeit wird streng vermieden; martervolle Todesstrafen fehlen ganz.[1]) Jeder Betrug in Handel und Wandel wird auf das strengste verboten,[2]) vor Allem der Wucher, also die Ausnutzung der Uebermacht des Besitzes gegen den Armen,[3]) überhaupt jede Bedrückung des Schutzlosen.[4]) Besonders streng wird jede Beugung des Rechtes abgewiesen, jede Gabe an den Richter „weil Geschenk des Weisen Augen blind macht".[5]) Auch das bekannte Wort Auge um Auge, Zahn um Zahn[6]) ist ja nur Forderung strengster unparteilichster Gerechtigkeit vor Gericht. Verboten ist jede Verläumdung, jeder heimliche Hass gegen den Nächsten; offen soll man den Fehlenden zur Rede stellen.[7]) Für die Armen ist in der liebevollsten Weise gesorgt; sie werden wie vor Allem die Wittwen und Waisen auf das nachdrücklichste der Barmherzigkeit empfohlen und durch bestimmte Anordnungen, wie über Nachlese, Sabbathjahrsernte sicher gestellt.[8]) Humanität und Pietät sprechen aus vielen Bestimmungen;[9]) die Rachgier wird zurückgedrängt;[10]) die Unvorsichtigkeit welche das Leben des Nächsten gefährden könnte wird streng bestraft,[11]) der Möglichkeit leichtsinniger Verurtheilung etwa auf einen Zeugen hin ernsthaft gewehrt.[12]) Kurz gegen den Nächsten, den Bruder[13]) ist Güte und Treue die Grundsumme aller dieser Gebote, — was in

[1]) ex. XXII, 2 (auch das Verbrennen und Pfählen geschieht nur an den Todten). [2]) lev. XIX, 11 f. 35. [3]) ex. XXII, 24. lev. XXV, 36 (מַרְבִּית . נֶשֶׁךְ). [4]) lev. XIX, 15. [5]) ex. XXIII, 2. 3. 6. lev. XXIV, 19 ff. (1 sam. VIII, 3 שֹׁחַד). [6]) ex. XXI, 24 f. [7]) lev. XIX, 16 f. [8]) ex. XXIII, 10 ff. lev. XXV, 6. cf. ex. XXII, 21 ff. [9]) ex. XXI, 17. XXII, 27. (cf. XX, 12.) lev. XVIII, 18. XIX, 13. 14. 32. XX, 9. [10]) lev. XIX, 18. [11]) ex. XXI, 28 f. 33 f. XXII, 5. [12]) num. XXXV, 30. [13]) עָמִית lev. V, 21. XIX, 15. XXV, 17. — אָח z. B. lev. XXV, 35. 39.

vielleicht späterer Ausdrucksform in dem Satze zusammgefasst ist „Du sollst den Nächsten lieben wie Dich selbst“.[1])

Das ist zunächst Alles von den Volksgenossen gesagt, den „Dienern des Gottes Deines Vaters“, den Brüdern, den Nächsten.[2]) Wie steht dazu der Fremde? Ein Unterschied wird immer gemacht; näher steht der Israelit dem Israeliten; gegen ihn gilt kein Wucher, keine Sklaverei etc., die gegen den Fremden erlaubt sind.[3]) Aber auch hier ist doch der Geist des Gesetzes ein höchst grossartiger. Der Fremde, sofern er Einsasse in Israel geworden ist und seinen Lebensgewohnheiten sich gefügt hat,[4]) ist freilich immerhin noch nicht gleichberechtigt; Grundbesitz z. B. kann er nach den Gesetzesbestimmungen über die Ackerverkäufe gar nicht erwerben. Aber eben als Rechtloser wird er um so eifriger der Milde empfohlen. Eine Ordnung nur soll es geben und ein Gericht für Fremdlinge und Eingeborne.[5]) Milde und Sorge für die Fremden ist ein häufig wiederkehrendes Gebot.[6]) Das Sabbathgebot sogar wird auf das Ruhebedürfniss des Knechtes und Fremdlings, auf die Erinnerung an die eigne Frohnzeit in Aegypten zurückgeführt.[7]) Ja wenn das Wort lev. XIX, 34 aus dieser Zeit ist, so ist Liebe zu dem Fremdling wie zu sich selbst hier schon geboten.

Anders ist es freilich mit dem eigentlichen Fremden, der für Israel wie für die andern alten Völker wesentlich ein hostis ist. Hier ist ja bekannt, wie gegen die Kanaʿniter das unerbittliche Banngebot ergeht, ebenso gegen Amaleq. Aber immerhin sind die Anschauungen des Mosaismus auch in dieser Beziehung nicht so engherzig, wie die der letzten Epoche des Alten Testaments. Wenn auch auf die Vermeidung der Ehe mit Fremden grosses Gewicht fällt,[8]) so werden doch unbefangen bei Juda, Joseph und Moses Ehen mit Fremden erwähnt, wie noch das Buch Ruth so schön die Moabitinn als würdige Stammmutter Davids erscheinen lässt;[9]) — in der Ursage treten Heiden so

[1]) lev. XIX, 17 f. [2]) gen. L, 17. [3]) ex. XXII, 24. lev. XXV, 35. (ex. XXI, 1—11.) [4]) גֵּר (Im Sinne der späteren Proselyten des Thors.) [5]) num. IX, 14. XV, 15 f. [6]) ex. XXII, 20 f. XXIII, 9. lev. XIX, 9. 10. 33. XXIII, 22. [7]) ex. XXIII, 12. [8]) gen. XXIV, 3. XXVI, 34. XXVII, 46. XXVIII, 1. [9]) gen. XXXVIII, 2. 6. XLI, 45. 49. ex. II, 20. num. XII, 1. ruth I, 4.

würdig und angesehen hervor, dass eine grossartige Auffassung hier gar nicht verkannt werden kann.[1]) Nur der Gedanke der Heiligkeit Israels für Jhvh muss als der erste alle andern Rücksichten zurückdrängen. Ja der Mosaismus erhebt sich sogar zu dem Gedanken, dass auch Feindschaft die einfachen Pflichten der Rechtlichkeit, des Wohlwollens nicht auslöschen dürfe; auch dem Feinde soll man, — selbst mit Zeitverlust, — ein verlornes Thier wieder zustellen.[2])

Das sind die religiös wichtigen Gesichtspunkte im mosaischen Gesetze. Alle Einzelheiten natürlich gehen uns hier Nichts an. Das Gesetz hat überall das Bestreben, auch die Volkssitte umzuwandeln nach den grossen Gesichtspunkten der Billigkeit, Güte, Treue. Selbst die Blutrache wird ihrer furchtbarsten Ausdehnung beraubt und unter bestimmte Aufsicht gestellt.[3]) Die Ehesitten werden durch das strenge Verbot der Blutschande und aller unnatürlichen Gräuel, durch strenge Sicherung der Jungfrauenehre und des Eherechts gereinigt und gemildert.[4]) Alte Volkssitten, wie die Leviratsehe, die ursprünglich wohl Gewohnheitsrecht war mit mancherlei bedenklichen Folgen, wie z. B. Blutschande,[5]) — werden eingeschränkt. Nur der unverheirathete Bruder wird zu ihr verpflichtet,[6]) — weitere Verwandte höchstens moralisch darauf angewiesen;[7]) sie wird also zum humanen Mittel, die Stellung der Wittwe, die keine Stütze an einem Sohne hat, so weit wie möglich zu sichern. Es ist noch nicht jener grosse Schritt geschehen, der die einzelnen Gebote um einfache grosse Mittelpunkte der Gesinnung als nothwendige Erscheinungsformen derselben sammelt. Aber der wahre Geist der Sittlichkeit leuchtet überall aus den Einzelgeboten klar und herrlich hervor.

[1]) Z. B. gen. XIV. XX. XLVI, 1 ff. (Erzählungen wie XIX, 30 ff. sind vielleicht erst aus der folgenden Zeit.) [2]) ex. XXIII, 5 f. [3]) ex. XXI, 12 f. num. XXXV, 16 ff. [4]) Vgl. z. B. lev. XVIII. [5]) Das יִבֵּם ist nach gen. XXXVIII, 12 ff. ein Recht, welches über das Verbot der Blutschande hinausreicht, — wie ja auch aus XIX, 30 ff. eine solche Anschauung, dass Erlangung von Nachkommenschaft um jeden Preis geboten sei, herausklingt. [6]) Allerdings erst deut. XXV, 5–7 (zusammenwohnen, wo also der jüngere Bruder unvermählt ist). [7]) So ruth III, 9. IV, 5 ff. (den Schuh ausziehen, wohl ursprünglich „auf sein Recht verzichten"; in deut. XXV, 9 zur Beschimpfung gewandt).

CAPITEL XXXI.

Die Heiligkeit des Volkes in Betreff der äussern Form der Existenz. Ceremonialgesetz.

Literatur: **Sommer** biblische Abhandlungen I. 183 ff. **Knobel** Commentar zum Exodus und Leviticus S. 435—438. Spencer a. a. O. 35—188. 241—268. 483—545. Lisco das Ceremonialgesetz des Alten Testamentes. Darstellung desselben und Nachweis seiner Erfüllung im Neuen Testamente. Berlin 1842. Hengstenberg das Ceremonialgesetz (Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Bd. III. 1839). Für die Griechen zu vgl. Hermann a. a. O. 125. Schömann a. a. O. II. 192. 349. 409. Für die Ssabier vgl. Chwolsohn. II. 10. 445. 483. — Zu den Speisegesetzen Saalschütz a. a. O. I. 251 ff. Br. Bauer a. a. O. 255. Ewald Alterthümer 194 ff. ⁰Rhode die heiligen Sagen des Zendvolkes. 1820. S. 455.

1. Allgemeine Bedeutung.

Das israelitische Ceremonialgesetz liegt vor uns als eine einheitliche innerlich zusammenhängende Lebensform. Wie viele Jahrhunderte aber an ihr gewebt haben, wann die letzten und feinsten Bestimmungen vollendet sind, wie viel Zeit zwischen der Feststellung der einfachsten Gebote des Sich-vom-Blut-enthaltens und der Beschneidung bis zu den Einzelheiten der Speisegebote verflossen ist, das ist für uns mit einem unzerreissbaren Schleier bedeckt. Doch werden wir gewiss nicht irren, wenn wir den Stoff aus dem das ganze Kunstwerk gebildet ist, d. h. die einzelnen Sitten und Gebräuche, für uralt halten, viel älter als die alttestamentliche Religion. Nur so ist eine Menge von Einzelheiten zu verstehen, für welche ein innerer Grund aus der Religion des Moses selbst vergeblich würde gesucht werden. Und an sich schon ist anzunehmen, dass in Israel wie sonst in Nationen des alten Orients solche Sitten sich nicht geändert haben, selbst nicht vor einer neuen Religion, sondern sich höchstens ihr gefügt haben als Stoff, wenn auch oft als widerwilliger und schwer anzueignender.

Wenn wir diese Eigenthümlichkeit des Stoffes voraussetzen, so zeigt sich uns um so grossartiger und folgerichtiger die ganze alttestamentliche Idee, welche sich in demselben ausgeprägt hat. Das göttliche Leben soll sich in allen Lebenszuständen dieses Gott geweihten, heiligen Volkes entfalten. So führt Alles schliesslich zurück auf das eigenste Wesen dieses Gottes selbst, auf seine Heiligkeit.[1]) Was der Würde eines Volkes widerspricht, welches diesem Gott geweiht ist, das muss schlechthin ausgeschlossen werden. Darum tritt das Ceremonialgesetz bis in seine kleinsten Einzelheiten mit demselben Anspruch und Nachdruck religiöser Forderung auf, wie das Sittengesetz. Ungehorsam gegen es zieht den Tod nach sich.

So versteht sich leicht, dass das alttestamentliche Ceremonialgesetz einestheils eine grosse Verwandtschaft in vielen Punkten mit ähnlichen Sitten andrer Völker hat, vor Allem mit denen der Griechen und Römer, zum Theil auch des Zendvolkes oder der späteren Ssabier. Das erklärt sich sowohl aus seiner Grundlage in Volkssitten, welche sich ja natürlich mit Sitten andrer Völker berühren, — als auch daraus, dass gewisse Anschauungen von Heiligkeit, Unreinheit, Leben und Tod überhaupt bei allen höherstehenden Völkern des Alterthums sich finden. — Ebenso aber versteht sich, wie dieses selbe Gesetz als Ganzes und seiner Idee nach gefasst schlechthin einzigartig ist, und sich vor Allem in schroffem Gegensatze gegen den Naturkultus der benachbarten semitischen Völker entfaltet. Es muss ja in einem Gegensatz gegen denselben sein, wie die Religion des heiligen lebendigen Gottes im Gegensatz gegen die Verehrung der Naturgewalten ist. Der Naturkult zieht das Göttliche in die Naturvorgänge herab, verflicht es mit ihnen. Dieses Gesetz, will die Naturvorgänge erst heiligen, reinigen, um sie zu Gott emporzuziehen. Der Naturkult will die Gottheit ehren durch schrankenlose Hingabe an die Natur mit ihren Trieben, Kräften, Leiden und Bewegungen; dieses Gesetz will Gott ehren, indem alles Natürliche schrankenlos an Gott hingegeben, und wo es diesem Gott sich nicht fügen, in sein Leben nicht eingehen kann, ausgeschlossen, vernichtet wird.

[1]) lev. XI, 45. XIX, 2 ff. XX, 7. 26. XXI, 8. cf. lev. XVIII, 24—28.

Es soll mit dieser Grundbestimmung des Ceremonialgesetzes nicht geleugnet werden, dass auch untergeordnetere Beweggründe es mit bestimmt haben. So mag manchen Speisegeboten Gesundheitsrücksicht zu Grunde liegen, — wie ja die Krankheit überall religiös gefasst wird als Verletzung der Heiligkeit des Israeliten, — und wie die Vereinigung des prophetisch-priesterlichen Berufes mit dem ärztlichen in Israel natürlich ebenso allgemein war wie bei andern alten Völkern.[1]) Aber das ist dann nur eine Seite der religiösen Auffassung und sicher eine höchst unbedeutende. — Ebenso mag eine Ausschliessung Israels vom Verkehre mit andern Völkern bei den zahlreichen und hemmenden Vorschriften mit in's Auge gefasst sein: Es wird ja gradezu von Gott gesagt „ich sondere Euch aus unter den Völkern“.[2]) Nur muss man nicht vergessen, dass eine solche Schranke nicht das Ergebniss staatsklugen Nachsinnens war, sondern aus dem religiösen Gedanken der Aussonderung Israels für Gott, seiner Eigenthumsstellung zu ihm, seiner Trennung von der übrigen profanen Menschheit sich von selbst ergiebt. Uebrigens ist nicht zu vergessen, dass die Eigenartigkeit der ältesten Völker sehr häufig ein solches System ihnen ganz besonders eignender, sie desshalb von den Fremdlingen abschliessender Lebensweise hervorrief, z. B. bei den Aegyptern. Die Grundgedanken des Ceremonialgesetzes sind durchaus religiös.

2. Das Unheilige an den Naturvorgängen.

Schon der natürliche Verlauf des erfahrungsmässig vorliegenden Menschenlebens erscheint dem Alten Testamente nicht gesund, rein und würdig genug, um in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben einzutreten; im Vergleich zu dem vollkommenen Leben ist ja alles sinnliche kreatürliche Leben fehlerhaft, geschwächt. Zu jeder heiligen Handlung muss desshalb Waschung und Reinigung vorbereiten.[3]) In der Beschneidung muss sinn-

[1]) Z. B. lev. XIV, 2 ff. 33 ff. Auch polizeiliche Verordnungen, wie die spätere deut. XXIII, 14 hängen damit zusammen. Aber selbst diese sind auf den Grundgedanken der Zugehörigkeit dieses Volkes zu Gott, der Gegenwart Gottes in ihm, zurückgeführt. [2]) הִבְדִּיל lev. XVIII, 1 ff. XX, 26. [3]) Gap. XVIII, 1.

bildlich ausgedrückt werden, dass die Quelle des Lebens erst geweiht werden muss, ehe ein reines Volk Gottes vorhanden ist.[1]) Die Gebärende muss sich entsündigen; — ihre Krankheit und Unreinheit fällt unter den Gesichtspunkt göttlichen Fluchs.[2]) Und zwar ist sie doppelt so lange unrein nach der Geburt eines weiblichen Kindes als nach der eines Sohnes, doch wohl nicht bloss nach „der Vorstellung längerer Krankheit bei Geburt eines Mädchens", sondern vor Allem weil die weibliche Natur und alles mit ihr Zusammenhängende noch weniger würdig der göttlichen Nähe gedacht werden, als die männliche.[3]) Die Zeugung selbst erscheint als Etwas wofür Reinigung eintreten muss. Zwar hat das Sommer bestritten; er will die Stellen wo vom שִׁכְבַת זֶרַע die Rede ist, von unfreiwilliger Samenbefleckung verstehen, die unter den Gesichtspunkt des Zerfliessens, Eiterns, Verunreinigens treten würde.[4]) Aber selbst wenn das in den angegebenen Stellen möglich wäre, — was wie ich glaube nicht der Fall ist schon wegen des שָׁכַב mit dem Accusativ und der Parallelstellen, — so zeigen doch 1 sam. XXI, 5—7 und exod. XIX, 15 deutlich, dass die eheliche Gemeinschaft selbst zu dem Genuss der höheren Heiligthümer unfähig machend gedacht ward, — und 2 sam. XI, 4 ist ein merkwürdiges Zeichen, wie diese in der Volksvorstellung festgewurzelte Anschauung auch da noch berücksichtigt ward wo schweres Verbrechen nicht gemieden war. — Also alles natürliche Leben in seinen entscheidendsten Entwicklungspunkten gilt als ungeweiht, also als unfähig, ohne Reinigung in die heilige Gemeinschaft zu treten.

Besonders unheilig aber ist in der Natur Alles, was auf Zersetzung, Auflösung, Vergänglichkeit hindeutet. Mag schon das zuletzt Erwähnte hier in Betracht kommen oder nicht, — jedenfalls ist Alles der Heiligkeit des Volkes widersprechend, was mit dem Tode zusammenhängt. Gott ist ja das schlechthin in sich ruhende, unverletzliche Leben. Der Tod ist sein beständiger Gegensatz, ziemt also nicht denen, die diesem „lebendigen" Gott geweiht sind. Schon in der äussern Natur

[1]) Cap. XVIII, 2. [2]) gen. III, 16. cf. lev. XII, 1—8. [3]) Das liegt doch darin, dass Chavvah zuerst verführt wird, — vgl. später Qoh. [4]) lev. XV, 16—18. 24. XXII, 4. (cf. zum Sprachgebrauch lev. XX, 18. 20.)

ist vom eigentlich heiligen Gebrauche Alles ausgeschlossen, was Verwesung fördert, Honig und Sauerteig. Sie dürfen wohl als Naturprodukte, als Erstlingsgaben gebracht werden, — weil sie ja an sich gleich den andern Erzeugnissen der Erde Gaben der göttlichen Güte sind;[1]) aber als Bestandtheil der Opfergabe sind sie schlechthin ausgeschlossen, während das Salz als Fäulniss abwehrendes an jedem Opfer sein muss.[2]) Noch stärker tritt die Unheiligkeit des Todten in der animalischen Natur hervor. Alles Zerrissene und Gefallene unter den Thieren ist unrein;[3]) höchstens der darf es benutzen, welcher nicht Mitglied der heiligen Gemeine ist.[4]) Ja selbst die Dinge welche ein solches Aas berührt werden unrein, natürlich mit den Ausnahmen, welche die Natur der Sache mit sich brachte.[5]) Und zwar ist begreiflicherweise das Aas unreiner Thiere doppelt unrein; — aber auch das von reinen Thieren ist davon durchaus nicht ausgenommen.[6])

Vor Allem aber ist der menschliche Leichnam unrein. Je höher die Lebensentwicklung steigt, desto stärker ist auch das an ihr sich entwickelnde Abnorme. Die Berührung mit einem menschlichen Leichnam macht jeden Israeliten bis er sich der Ordnung nach gereinigt hat unfähig an den Rechten und Pflichten des heiligen Volkes Theil zu nehmen.[7]) Der in besonderem Sinne Gott Geweihte aber, der Priester, darf nur in ganz wenigen dringenden Ausnahmsfällen durch Theilnahme an Todtenbestattung seine Heiligkeit entweihen,[8]) der Hohepriester auch bei Vater und Mutter nicht.[9]) Das Gelübde des Nasir wird hinfällig, sobald er mit einem Todten in Berührung kommt.[10]) Durch Leichname werden heilige Orte entweiht,[11]) — und noch der Prophet Ezechiel sieht es als eine verunreinigende Sitte an, dass die Könige Judas sich im Tempel begraben lassen.[12])

Wie der Tod die völlige Auflösung des Einzellebens in seine Atome, das Zerfliessen, Beflecken ist, — so ist die Krankheit dasselbe für einzelne Theile dieses Lebens. So ist das ganze

[1]) lev. II, 12. XXXIII, 17. cf. VII, 12. [2]) ex. XXIII, 18. XXXIV, 25. lev. II, 4—8. 11. (Salz lev. II, 13; doch vielleicht als Bundessymbol.)
[3]) נְבֵלָה, טְרֵפָה ex. XX, 30 f. lev. XVII, 15. XXII, 8. [4]) deut. XIV, 21.
[5]) Die Gesetze lev. XI, 36 f. (z. B. Saat ausgenommen.) [6]) lev. XI, 8. 24. 27. 31. cf. 39. [7]) num. V, 2. VI, 6. IX, 6. 10. XIX, 13 ff. (XXXI, 19.)
[8]) lev. XXI, 2 ff. (wo kein andrer natürlicher Beschützer ist). [9]) lev. XXI, 11. [10]) num. VI, 7. [11]) 2 reg. XXIII, 13. [12]) ezech. XLIII, 7—9.

Gebiet der Krankheit unrein. Die Krankheit der weiblichen Natur wird mit Sünde und Tod zusammengestellt;[1] — die Krankheit überhaupt des geschlechtlichen Lebens, die gewöhnliche[2] wie die aussergewöhnliche,[3] macht unrein, und vernichtet desshalb den Charakter der Heiligkeit. So muss sowohl der Priester[4] als das Opferthier, wenigstens wo nicht die Freudenmahlzeit die Hauptsache ist[5], ohne jeden Makel, ohne jedes Zeichen von Krankheit sein. Und weil die Unreinheit und der Fluch der auf der Krankheit lastet sich nirgends ähnlich schrecklich und sichtbar zeigen, wie im Aussatz mit allen seinen Gestalten, — so ist diese Krankheit die recht eigentlich unrein machende; sie stösst als ein Zeichen des Fluches aus der Gemeine aus; erst feierliche Entsündigung und Weihung befähigt wieder an den Heiligthümern Theil zu nehmen.[6]

3. Der Missbrauch der Natur im Widerspruch mit der Heiligkeit.

So ist schon die Natur wie sie vorliegt als eine geschwächte, unreine, aufgefasst. Aber als Natur ist sie doch immerhin der Ausdruck göttlichen Willens. Und so ist es in weit höherem Grade unrein, diese Natur nach ihrer Lebensentfaltung und Gesundheit zu verstümmeln, zu missbrauchen, zu verkehren. Vor Allem tritt das in den Geschlechtsverhältnissen hervor. Die Verstümmlung der Mannskraft, — im Naturkult Miteingehen in den Tod der Natur, — ist selbst Thieren gegenüber streng verboten.[7] Die Gräuel unnatürlicher Vermischung, — mit denen ebenfalls der Naturkult die Geheimnisse der wachsenden und sinkenden Naturkraft feiert, — sie sind es die das Land Kanaʿan bewogen hat, seine Bewohner auszuspeien.[8] Sie werden auf das härteste und entschiedenste bestraft.[9] Sie würden auch Israel des heiligen Gotteslandes unwerth machen, es vertreiben.[10] Ja selbst nicht in den Symbolen, die sie begleiten, sind sie geduldet; so verwirft folgerecht das deuteronomische Gesetz selbst das Tragen von

[1]) gen. III, 16 f. [2]) lev. XII, 1–7. XV, 16—25. [3]) lev. XV, 1 ff. 25 ff. num. V, 2 ff. [4]) lev. XXI, 17 ff. [5]) lev. I, 3. 10. III, 1. IV, 3. IX, 2 u. s. w. [6]) lev. XIII. XIV. [7]) lev. XXII, 24. [8]) lev. XVIII, 21 ff. 28. XX, 23 ff. [9]) ex. XXII, 18. lev. XVIII, 22 ff. XX, 13. 15. (ex. XXII, 15. lev. XVIII, 6 ff. XIX, 29. num. XXV, 1 ff. 1 reg. XIV, 24. XV, 12.) [10]) lev. XVIII, 28. cf. XX, 23.

Weibskleidern durch Männer und umgekehrt, — gewiss weil in solchen Zeichen jene verworfenen Geheimfeiern des Naturkults sich verbargen.[1])

Ueberhaupt aber soll Nichts geduldet werden, was dem zarteren Sinne für die Eigenartigkeit und Unverletztheit des Natürlichen zuwider ist. Ein Thier zu jung, noch an der Milch seiner Mutter, oder mit der Mutter zu tödten, ist wider das feinere Gefühl für das Wesen der Natur.[2]) Verschiedenartige Stoffe zusammenzuweben, verschiedenen Samen zusammenzusäen, verschiedene Thiere zu verbinden,[3]) ist eine widernatürliche Vermischung des in der Natur Getrennten. Der Mensch aber soll keinerlei unnatürliche Veränderungen und Steigerungen an seinem leiblichen Leben vornehmen. So unbefangen auch Weingenuss ja Uebermaass desselben an sich angesehen wird, — im Augenblick heiliger Weihe als Priester oder Nasir darf der Israelit durch kein starkes Getränk seinen Sinn aufregen.[4]) Künstliche Maale, Glatzen, Wunden, — wie die Priester der Naturgöttin sie an sich machten, — sind dem Glied der heiligen Gemeine verboten.[5])

Hier ist überall deutlich, dass für das dem lebendigen Gott geweihte Volk eine unverkümmerte Entwicklung des Lebens, möglichste natürliche Gesundheit und Lebenskraft gefordert ist; jede Beeinträchtigung derselben macht des grossen Gottes noch unwürdiger, als es diese schwache sinnliche Natur an sich schon ist. Die Religion der Natur kann auch Religion der abnehmenden, absterbenden Natur werden, in diesen Todesprocess eingehen. Die alttestamentliche Religion aber ist die des in sich vollkommnen Lebens, des lebendigen Gottes.

4. Speisegebote.

Am meisten Schwierigkeit macht das Verständniss der Speisegebote des Mosaismus, welche uns in zwei nicht völlig übereinstimmenden Darstellungen überliefert sind.[6]) Zwar der Grundgedanke ist auch hier leicht erkennbar. Auf Gottes Heiligkeit,

[1]) deut. XXII, 5. [2]) ex. XXIII, 19. XXXIV, 26. lev. XXII, 28. [3]) lev. XIX, 19. (deut. XXII, 9—11.) [4]) num. VI, 3. lev. X, 7. [5]) lev. XIX, 28. XXI, 5. XXII, 24. (deut. XIV, 1. XXIII, 2.) [6]) lev. XI. cf. deut. XIV, 3—22.

auf des Volkes Heiligkeit sind sie gegründet. So müssen die als Nahrung untersagten Thiere irgendwie unrein gedacht werden, — denen nicht geziemend, welche des heiligen Gottes „heilige Leute“ sein sollen.[1]) Aber weil natürlich hier die meisten Anordnungen auf uralten Volkssitten ruhen, deren letzte Gründe für uns längst in Dunkel gehüllt sind, lässt sich schwer sagen, warum grade die einzelnen Gegenstände als rein oder unrein angesehen werden. „Längst dahin ist es, was jene Darstellungsweise hervorrief, nämlich das eigenthümliche Naturleben des Geistes, der sich in die Aussenwelt versenkte, hier sich selbst aufsuchte und fand, die Dinge und Erscheinungen in ihrer idealen Beziehung und als Abbilder davon ansah, was ihn selbst bewegte und erfüllte. Unserm Auge ist verborgen, was man damals Eigenthümliches und Bedeutsames an gewissen Dingen erkannte“. (Sommer.)

Die Grundlagen solcher Speisesitten fallen nach alttestamentlicher Vorstellung schon in sehr frühe Zeit. Nach A erscheint als einzige Nahrung der Menschheit vor der Fluth die Pflanzenwelt.[2]) Dem Menschen ist die Frucht von Baum und Kraut gegeben, der Thierwelt das Grüne vom Kraut; lebendige Wesen machen weder Mensch noch Thier zu ihrer Nahrung. Nach der Fluth dann wird der neuen Menschheit auch das Thier als Nahrung zugewiesen.[3]) Aber streng wird davon ausgenommen das Blut, das Seelenorgan.[4]) Nicht sowohl wird hier gegen die Rohheit geeifert, noch lebende Thiere zur Nahrung zu benutzen, obwohl eine dahin gehende Rohheit und Gier auch an anderm Orte im Volke muss zurückgewiesen werden;[5]) — es ist vielmehr der Gedanke, dass das Leben als Heiligthum und Gott allein Geweihtes in der Natur dem profanen Gebrauch der Nahrung nicht dienen dürfe, — wie ja diese Anschauung auch durch das Gesetz sich hindurch zieht.[6]) — Bei B dagegen hat die Menschheit im Paradiesesgarten nur die Baumfrucht zur Nahrung.[7]) Nach ihrer Verstossung aus demselben wird ihr die Frucht des Ackerkrautes zugewiesen;[8]) von da an scheint auch der Fleischgenuss

[1]) lev. XI, 43—45. [2]) gen. I, 29. [3]) gen. IX, 3. [4]) gen. IX, 4 f.
[5]) 1 sam. XIV, 32 ist es doch die ekelhafte Gier, die Fleischstücke blutig zu essen, welche von dem Könige noch rechtzeitig gehindert wird.
[6]) lev. XVII, 10. XIX, 26. cf. III, 17. VII, 23. 25. 26 (das Fett weil es Opfertheil ist). [7]) gen. II, 16. [8]) gen. III, 18 f.

erlaubt gedacht. Wenigstens wird nach der Fluth Nichts von einer solchen neuen Erlaubniss erwähnt und es gehen schon „reine und unreine“ Thiere in die Arche,[1]) — und der Beruf zur Heerdenzucht so wie das Opfer von der Heerde schliessen zweifellos auch Fleischgenuss durch die Menschen ein.[2]) Der Erzähler C fügt in seiner Art uralte Speisesitten in die mythische Sagengeschichte der Vorzeit ein.[3])

So hängt das spätere Speisegesetz in seinen Wurzeln überall mit der Volkssitte und mit Volkssagen zusammen. Welches sind die innern Grundlagen seiner später entfalteten vollkommenen Erscheinung? Die meisten früheren Erklärungsversuche, wie sie bei Sommer nachzulesen sind[4]), sind viel zu äusserlich, — und können, auch wenn sie noch hie und da wiederholt werden, für veraltet gelten. Die Ableitungen aus diätetischen Gründen, aus dem Gegensatz gegen das ägyptische Wesen, aus pädagogischen Zwecken, etwa der Absonderung, aus allegorischen Gründen, — streifen nur die Oberfläche der Erscheinung. An der Ableitung aus fremden Sitten, z. B. des Zendvolks, wie Rhode und selbst Bleek sie betonen, ist nur das richtig, dass aus ähnlichen Gedanken und Vorstellungen heraus bei vielen alten Völkern sich gleichartige Sitten gebildet haben. Sonst ist, wie schon Sommer richtig gesehen hat, zwischen der Eintheilung der Thiere in Geschöpfe der guten und der bösen Macht, wie der Zend sie voraussetzt, und wie sie die Neigung mit sich bringt, die letzteren Thierarten zu verfolgen, — und zwischen dem hebräischen Gedanken, nach welchem alle Thiere von Gott geschaffen, aber nicht alle rein sind, und grade die letzteren nicht berührt werden dürfen, — ein durchgreifender Unterschied.

Das im Allgemeinen Richtige ist wohl sicher, was Ewald und Sommer zu Grunde legen, — dass nämlich die Volkssitte das Entscheidende war. In allen Thiergattungen wurden diejenigen Thiere welche von Alters her gebräuchliche Nahrungsmittel gewesen waren, als die „reinen“ zu Grunde gelegt, von ihnen Merkmale abgenommen, diese dann etwa auch auf bloss Analoges übertragen, — und was ihnen widersprach ausgeschieden. Wo ver-

[1]) gen. VII, 2. 8. VIII, 20. [2]) gen. IV, 2. 4. 20. [3]) gen. XXXII, 31.
[4]) S. 187 ff.

änderte Gewohnheit hinzukam, konnte sich auch das Gesetz ändern, wie im Deuteronom die Heuschrecke nicht zu den essbaren Thieren gehört, während die ältere Gesetzgebung sie denselben beifügt.[1]) Alles Vegetabilische galt als solches für rein. Das sind gewiss die Grundgedanken. Doch wird es gelingen, sie noch im Einzelnen genauer auszudrücken.

Am leichtesten verständlich ist, dass alle die Thiere ausgeschlossen sind welche von Blut und von gefallenem Fleische leben. Auf sie geht die Unreinheit über, welche dem Aas an sich eignet, — oder welche aus dem Genuss von Blut nach dem Erwähnten folgt. Sodann giebt es Thiere, vor denen der nicht verbildete Mensch einen natürlichen Widerwillen und Ekel empfindet. Solches Naturgefühl zu unterdrücken ist widerwärtig und unheilig. Der Mensch soll der Stimme der Natur gehorchend sich enthalten von ekelhafter Nahrung, welche nur Rohheit oder Ueberbildung geniessbar finden.[2]) Dahin gehören wie ich glaube die acht Thiergeschlechter meistens aus der Klasse der Eidechsen, die als besonders unrein aufgezählt werden.[3]) Dahin Schlangen, Gewürm und ähnliche Thiere. Sodann giebt es Thiere, welche eine bestimmte Volkssitte einmal ausgeschlossen hat vom Gebrauch der Nahrung. Hier ist natürlich jede besondre Begründung unmöglich. Das Kameel, vielen Nomadenvölkern eine Hauptnahrung, war in Israel verboten, — vielleicht aus einem ähnlichen Grunde, wie er die meisten Kulturvölker vom Genuss des Pferdefleisches zurückhält. Israel war ein Hirtenvolk, dessen ursprünglich einzige Fleischnahrung wohl Rind, Schaaf und Ziege waren. Aber wenn auch die Gründe solcher Volkssitten im Wesentlichen willkührlich sind, so soll doch der Mensch auch dieser ihm in seiner Volkssitte gesetzten Schranke sich nicht entziehen.[4]) — Endlich giebt es Thiere, in welchen das Wesen der Gattung sich nicht ordentlich ausprägt, welche, — natürlich nur für die oberflächliche Anschauung, — gleichsam verstümmelt, fehlerhaft, halbausgebildet erscheinen.

[1]) lev. XI, 21 ff. [2]) שֶׁקֶץ, תּוֹעֵבָה lev. XI, 20. 23. 41. 42. [3]) lev. XI, 29 ff. (dass Berücksichtigung ihres Gebrauchs als Zaubermittel hier entschieden habe, wie Sommer meint, scheint mir sehr unwahrscheinlich).

[4]) Es mag an 1 cor. XI, 14—16 erinnert werden, wo das Ceremonialgebot des Paulus ebenfalls an das Naturgefühl und an die geltende Volkssitte angeschlossen wird.

Oder genauer gesagt, es giebt Thiere, welche nicht alle die Merkmale an sich tragen, die den zweifellos in der Volkssitte als essbar geltenden ihnen äusserlich ähnlichen Thieren eignen. So Wasserthiere ohne Schuppen und Flossen, Wiederkäuer ohne gespaltene Klauen, u. s. w.[1]) Diese gelten dann als fehlerhaft, unrein. — So wird man einen richtigen Eindruck von der innern Entwicklung dieser Gesetze erhalten.

CAPITEL XXXII.

Die Lehre des Mosaismus von der Versöhnung.

1. Die Möglichkeit der Versöhnung.

Der Bund Gottes mit Israel setzt durchaus nicht Sündlosigkeit voraus. Wenn er das thäte, so wäre er ja eine grausame Täuschung, welche der Schwäche der Menschen spottend nur das Trugbild eines Heils ihnen vorhielte, — während er ja wirklich eine Gegenwart des Heiles bringen will trotz der Sünde, welche dem Menschen als solchem anhaftet. Aber allerdings lässt sich nicht jede Sünde sühnen. Das Verhältniss wird ähnlich gedacht wie vor dem menschlichen Gerichte. Auch dort giebt es Verbrechen die sich schlechthin nicht sühnen lassen sondern den Tod nachsichtslos nach sich ziehen. So absichtlicher Mord, Ehebruch, Menschendiebstahl, Verletzung der Ehrfurcht gegen die Aeltern[2]) u. s. w. Andre dagegen lassen sich wieder gut machen durch Schadenersatz, sobald der Geschädigte den guten Willen hat, auf die volle Ausdehnung seiner Rache zu verzichten. So unbeabsichtigte Tödtung, geschlechtliche Verletzung, wo kein Eherecht in Frage kommt u. dgl.[3]) Am klarsten ist das Verhältniss in Betreff des Todtschlages. Nur wer „aus Irrthum" einem Andern das Leben raubte, darf sich durch Flucht in eine Freistadt der Blutrache entziehen. Den absichtlichen Mörder schützt das

[1]) Z. B. lev. XI, 3 ff. 9 ff. 26 f. [2]) ex. XXI, 12. 15—17. lev. XX, 10. XXIV, 17. num. XXXV, 16 ff. 30 ff. (deut. XXII, 24 ff.) [3]) ex. XXI, 13 f. XXII, 15 f. lev. XIX, 20. num. XXXV, 23 f.

Asyl nicht. Für den Mord darf kein Sühngeld genommen werden; das Land würde dadurch, als durch ein Zustimmen zu solchem Gräuel, entweiht; nur das Blut des Mörders kann es entsündigen.[1])

Ganz so ist es in dem Verhältnisse Gott gegenüber. Wer den Bund selbst absichtlich verneint, für den kann von Sühnung keine Rede sein; denn er hat ja den Boden selbst vernichtet, auf welchem solche Sühnung für ihn möglich wäre. Wer „mit erhobener Hand" sündigt, also mit der Absicht, dem göttlichen Gebote zuwider zu handeln, der findet keine Versöhnung. Er will ja nicht in dem Kreise sein, innerhalb dessen es Gnade und Sühne giebt.[2]) Und dabei ist es natürlich ganz gleichgültig, gegen welchen Theil der Bundesgesetze er sich verfehlt hat; an jedem Punkte wird Gottes Ehre verletzt. Es handelt sich nicht um das, was wir leichte oder schwere Verbrechen nennen. Mag es unberechtigter Gebrauch des Salböls sein oder falsche Opferform, oder Sabbathverletzung, oder Blutessen, oder Verunehren des Namens Gottes, oder unheilige Geschlechtsverbindung, oder Abgötterei, Zauberei,[3]) überall lautet der Spruch „ausgerottet soll die Seele werden aus ihrem Volke,[4]) d. h. die bürgerliche Macht soll sie hinrichten,[5]) oder Gott selbst übernimmt die Rache für sein beleidigtes Recht.[6])

Wirklicher Abfall von Gott kann dem Einzelnen nicht vergeben werden. Dem Volke freilich um der höheren Zwecke Gottes willen mit ihm, um der gottgeliebten Väter willen, endlich wegen der Gottesmänner, welche in ihm sind, kann selbst Bundesbruch verziehen werden, wie das die Geschichtsanschauung wenigstens der späteren Erzählungen aus dieser Zeit zeigt[7]); aber das steht doch noch als vereinzelter Gedanke da und greift noch nicht in das Leben des Einzelnen über zu dem Gedanken eines schlechthin unermesslichen Vergebungswillens in Gott.

Anders da, wo der Bund gehalten wird, wo kein böser Wille sich ihm entzieht, wo aber eine einzelne Bestimmung desselben

[1]) num. XXXV, 11. 15 ff 19 f. 30 f. [2]) בְּיָד רָמָה num. XV, 30. XXXIII, 3. (ex. XIV, 8.) cf. דְּבַר־יְהוָה בָּזָה num. XV, 31. [3]) ex. XXII, 17 f. XXX, 33. XXXI, 14. lev. VII, 20. 27. X, 2. XVII, 4. 10. XVIII, 22 f. 29. XX, 6. 11 ff. 15 ff. 27. XXIV, 16. num. IV, 20. XV, 32 f. etc. [4]) lev. XVIII, 29. XIX, 8. XX, 18. XXII, 3. num. XV, 30. [5]) ex. XXII, 18. XXI, 15–17. [6]) lev. XX, 5 f. XXIII, 30. [7]) ex. XXXII, 31 ff.

übertreten ist, ohne dass man es wusste,[1]) oder doch so dass z. B. freiwillige Selbstanklage, ohne dass der Betreffende überführt ward, deutlich beweist, dass nur augenblickliche Irrung, nicht absichtlicher Ungehorsam den Fehltritt verschuldet.[2]) Da, also bei der Sünde „aus Irrung“,[3]) tritt der Fall ein, dass bei gutem Willen des Geschädigten ein Ersatz genügt und die volle Strenge der Strafe sich nicht auszuwirken braucht. Dieser g u t e W i l l e a b e r i s t b e i G o t t v o r h a n d e n. Er umfasst den Einzelnen als Glied der ihm verbundenen Gemeinschaft mit Liebe und Gnade, — wie ja schon an sich auch seine Gerechtigkeit dem schwachen Geschlechte gegenüber Milde, Nachsicht sein muss. Wenn nur der Wille mit Gott verbunden blieb, so will er Nachsicht haben gegenüber der Verfehlung; er ist der Gnädige und Verzeihende.[4]) Natürlich hat jede Verfehlung, sofern sie gegen den Nächsten und die bürgerliche Ordnung gerichtet war, noch eine rein bürgerliche Seite, über welche nach menschlichem Rechte geurtheilt wird; in dieser ganzen Frage handelt es sich nur darum, dass Gott gnädig den Sünder wieder in seine heilige Gemeinschaft aufnimmt.

Die Möglichkeit der Sündenvergebung ruht also in Folgendem. Vor Allem darin, dass Gott die Liebe, mit welcher er den Einzelnen als Glied seines Eigenthumsvolkes umfasst, auch über die Sünde und Schwäche des Einzelnen hinaus festhält. Er hat Israel nicht als ein Volk von Sündlosen in seine Gemeinschaft aufgenommen, sondern mit der menschlichen Sünde und Schwachheit. Wo es nur diese ist, wo nicht das Band der Gemeinschaft freventlich zerrissen wird, da ist diese seine Bundesliebe stark genug, auch den Sündigen festzuhalten um des wahren Israel willen, an dessen Leibe er ein Glied ist, und das von Gottes Gnade umfasst wird. Also im Allgemeinen Gottes Mitleid und Güte, im Besonderen seine Bundesliebe, mit der er seinen Sohn Israel und in ihm die Einzelnen erfasst, ermöglichen die Versöhnung. Freilich hört eben desshalb die Möglichkeit derselben

[1]) לֹא יָדַע, נֶעְלַם מִמֶּנּוּ lev. V, 2. 3. 17. [2]) So lev. V, 4 f. 21 f.
[3]) בִּשְׁגָגָה lev. IV, 22. 27. V, 15. XXII, 14. num. XV, 24 f. 27 f.
[4]) נָשָׂא עָוֹן, נָשָׂא לְ, סָלַח לְ ex. XXXII, 32. XXXIV, 7. num. XIV, 18 f.

auf, wo der Einzelne sich wissentlich aus dieser Heilsgemeinschaft und dadurch aus der versöhnenden Liebe Gottes durch Trotz und Unglauben trennt. „Wenn ein Mann gegen einen andern sündigt, so kann man für ihn zu Gott beten; wenn er aber gegen Gott sündigt, — (sich wissentlich gegen die Ordnungen des Heiligthums auflehnt) — wer soll für ihn beten?“[1]) Solche Sünde kann weder durch Schlachtopfer noch Speisopfer ausgeglichen werden.[2])

2. Die Wirklichkeit der Versöhnung und ihre Bedingungen.

Nach dem eben Auseinandergesetzten hängt die Versöhnung objektiv daran, dass der Zusammenhang des Einzelnen mit dem von Gott in Liebe umfassten wahren Israel festgehalten wird, — subjektiv daran, dass die Sünde als eine nicht bewusste und ernsthaft gewollte negirt, bereut, durch Ersatz rückgängig gemacht wird. Beides zusammen bildet die Gesammtheit des wirklichen Versöhungsvorgangs im Mosaismus.

Dieses wahre Israel, in dessen Zusammenhang der Einzelne oder auch das Volk der Wirklichkeit Versöhnung finden kann, lässt sich in einzelnen Fällen auch darstellen in besonders idealen und hervorragenden Gliedern des Volkes, mit denen Gottes Liebe fest verbunden ist. So bringt der Gedanke an die gottgeliebten Väter des Volkes den Enkeln Verzeihung.[3]) So vermag Moses durch sein persönliches Eintreten Gottes Gnade für das Volk zu gewinnen, von welchem er sich nicht trennen, welches er nicht lassen will;[4]) — er gewinnt sie, indem er an die Heilszwecke Gottes mit diesem Volke, an Gottes mit demselben verwachsene Ehre erinnert;[5]) später ist um Davids willen Gott den Nachfolgern gnädig.[6]) Aber das ist doch nicht der ordnungsmässige und bleibende Weg. Es giebt nach Gottes Einrichtung in Israel eine bleibende Ausprägung der Idee des Bundesvolkes. Die Weihe des Volkes für Gott, sein unmittelbarer Zusammenhang mit ihm erhält amtlichen Ausdruck im Priesterthum, wie es im Hohe-

[1]) 1 sam. II, 25. (LXX. Thenius.) [2]) 1 sam. III, 14. [3]) ex. XXXII, 13. XXXIII, 1. [4]) ex. XXXII, 20. [5]) num. XIV, 12 ff. [6]) 2 reg. VIII, 19.

priesterthum gipfelt. Die Gegenwart Gottes in diesem Volke, sein Wille sich finden zu lassen, erhält einen bleibenden Ausdruck in dem heiligen Ort. In diesen also findet das ideale Volk seinen Ausdruck; sie sind die objektiven Anhaltspunkte der Versöhnung.

Der Mensch muss subjektiv seine Sünde als eine im letzten Grunde nicht von ihm gewollte verneinen, durch Sühnung aufheben. Dabei ist natürlich der Gedanke, welcher äusserlich am nächsten liegt, durch Gabe als Gabe, durch Erregung sinnlichen Wohlgefallens vermöge eines Geschenkes, diese Sühnung zu vollbringen. Auch soll nicht geleugnet werden, dass durch manche Volkssprüche, ja selbst durch Reden der Besseren hindurch solcher Sinn sichtbar ist, der durch Leistung, Gabe und eigne Anstrengung Gott Vergebung abzuringen denkt.[1])

Aber der Gedanke der mosaischen Religion ist das nicht. In den beiden Sühnopfern wird ja wie früher gezeigt allerdings der Gedanke der Gabe, der Entäusserung des Eigenthums festgehalten. Der Mensch soll seine Busse, seine Bereitwilligkeit, gut zu machen was er gefehlt, nicht bloss in Worten, sondern auch in der That zeigen. Aber dabei ist doch durchaus der Gedanke vorherrschend, dass nicht die Leistung, die Gabe es ist, welche den Erfolg erzielt. Wird doch nirgends besondere Leistung und Anstrengung, Kasteien und Fasten gefordert. Sind doch die Werthe der Gaben gering und können zum Unbedeutendsten sinken, wenn nur die symbolische Handlung der Hingabe als Zeichen der Busse bleibt. Giebt doch Gott selbst das Blut, das nur ihm gehörende Thierleben, zu diesem Zweck. Nur durch Gottes Gnadenwillen wird es Sühnmittel, zu dessen sinnvollem Ausdruck es dann allerdings durch seine ganze hochheilige Bedeutung besonders geeignet ist. Der wesentliche Mittelpunkt der ganzen Opferhandlung ist das Bekenntniss der Sünde, mag es durch die That oder noch besonders durch feierliches Wort geleistet werden.[2]) Der Mensch sagt sich von seiner Sünde los, bekennt sich Gott gegenüber schuldig, leistet was Gott fordert, um rückgängig zu machen, was er gefehlt. Allerdings liegt

[1]) Vgl. bei David 1 sam. XXVI, 19. 2 sam. XII, 16—23. [2]) lev. XVI, 21. num. V, 7.

immer in dem Umstande, dass die Versöhnung an eine Leistung des Menschen geknüpft wird, eine Versuchung zu dem Aberglauben, dass die Gabe als solche eine Sünde wieder gut machen, Gott von Werth sein könne. Und die folgende Periode zeigt deutlich genug, wie stark die im Geiste der alttestamentlichen Religion wirkenden Männer gegen diesen immer wieder im Volke neu wachsenden verderblichen Irrthum anzukämpfen hatten.

Wenn wir mit völliger Sicherheit den zwei und dreissigsten Psalm und den mittleren Theil des Spruchbuches schon in diese Zeit versetzen könnten, — also wenn unsre Annahme in Betreff derselben richtig ist, — so finden wir schon Anklänge, welche ganz in die Versöhnungslehre der folgenden Zeit hinüberweisen. Von keiner Leistung, keinem Opfer weiss der Dichter des Busspsalms. Er weiss nur von Gottes Vergebung, welche ihm die schwere Last seiner Sünde hinweggenommen, unter der er zu Grunde ging. Er weiss nur davon, dass diese Vergebung eintrat, sobald er sein trotziges und verzagtes Herz bezwingend aufrichtig und frei seine Schuld bekannte, gläubig zu Gottes Gnade aufsah.[1] Und in den Sprüchen heisst es, dass nicht durch das Opfer als solches, welches bei frevler Gesinnung keinen Werth hat,[2] sondern durch Liebe, Barmherzigkeit, Güte und Treue Vergebung erlangt wird,[3] dass Bekenntniss und Busse Gottes Vergebung herabrufen.[4] Doch sind das auf jeden Fall nur Spuren, welche auf das hinweisen, was die folgende Zeit im Zusammenhange und mit grossartiger Klarheit entwickelt.

Zusatz: Die Schranken der mosaischen Gegenwart des Heils.

So bietet der Mosaismus allerdings ein wirkliches Heil. Die Vorstellung, dass er gleichsam nur auf das Heil der Zukunft hoffend selbst eher eine Zeit der Knechtschaft ohne gegenwärtige religiöse Seligkeit darstelle, ist das grade Gegentheil der Wirklichkeit. Die mosaische Zeit ruht durchaus befriedigt in sich

[1] ψ XXXII, 1. 3. 5. 11 (בָּטַח בְּ אֵין רְמִיָּה, אוֹדֶה) (לֹא חָשַׁב.)
(כָּסָה . נָשָׂא) [2] prov. XV, 8. XXI, 27. (3.) [3] prov. X, 12. XVI, 6. XVII, 9. XXI, 13. [4] prov. XXVIII, 13.

selbst und ihr Hinausblick in die Zukunft ist, wie im Folgenden zu zeigen, nur ein beiläufiger, nur der harmonische Abschluss einer Gesammtanschauung, welche die ganze Heilsgeschichte der Menschheit zu umfassen trachtet. Es giebt im Mosaismus eine Gerechtigkeit vor Gott, ruhend in Gottes erlösender Liebe und seinem freien Rathschluss des Heils, verwirklicht durch Israels Glauben, bedingt durch des Einzelnen Glauben, sich naturgemäss und nothwendig entfaltend in freudigem Gehorsam gegen die Formen des Heils, wie sie für das sittliche und für das äusserliche Sein des Volkes das Ideal eines dem lebendigen Gott geweihten Volkes entfalten.

Aber diese Gerechtigkeit ist nach allen Seiten hin eine äusserliche und beschränkte. 1. Der Einzelne hat Theil an ihr durch seine natürliche Geburt, also durch etwas äusserlich Zufälliges, mit seinem innern Wesen nicht Zusammenhängendes. Die Gemeine der Gerechten und das Israel nach dem Fleische decken sich freilich nicht völlig; aber nur desshalb nicht, weil das letztere über die erstere hinausreicht. Ausser dieser Volksgemeine ist eine Gerechtigkeit, wie sie hier allein in Betracht kommt, schlechthin nicht zu finden. 2. Die Formen des Heils sind noch durchaus weltlich und volksthümlich ausgeprägt, sie hängen mit dem innern Leben des Menschen zum Theil gar nicht zusammen. So hat die Frömmigkeit in Israel nur die Triebkraft zur Erfüllung des Gesetzes im Allgemeinen. In jedem einzelnen Fall ist es nur die Vermittlung durch den blossen Gehorsam gegen das Gesetz, wodurch der Glaube mit dem Handeln in Verbindung steht. So bleibt ein Dualismus zwischen Glauben und Thun, der zu den unseligsten Folgen führen kann. Das Gesetz als Satzung, als an sich nothwendiges Thun, löst sich leicht von dem religiösen Lebensboden. Die frische persönliche Freudigkeit im einzelnen Handeln, die Quelle aller wahren Sittlichkeit, versiegt; der blosse Gehorsam kann sie nie ersetzen. 3. Der Zusammenhang mit dem göttlichen Leben wird von dem Frommen im Mosaismus freilich stark und wahr empfunden. Aber dieses göttliche Leben entfaltet sich zunächst doch nur in Formen und Anstalten, nicht geistig, nicht persönlich menschlich. So kann die eigentliche Freudigkeit, welche Sinnlichkeit und Selbstsucht überwindet, auf diesem Boden noch nicht entspringen. Nur was menschlich persönlich,

was geistig den Menschen erfasst, kann ihm einen neuen Geist geben. 4. Andrerseits fordert der Mosaismus eine so völlige Hingabe des Menschen mit Leib und Seele an den religiösen Gedanken, dass tiefere Naturen leicht darin zur Verzweiflung an sich selbst kommen können. Die Religion wird selten ohne schwere Schädigung und Gefahr für ein Volksleben sich als die einzige, alle andern Lebensgebiete verdrängende Macht geltend machen. — So ist allerdings noch ein weiter Weg zu der Gerechtigkeit des Christen. Die folgende Zeit führt schon vielfach dem höheren Ziele entgegen.

Es giebt im Mosaismus auch eine Versöhnung. Die Liebe Gottes zu seinem Volke, gegründet in der Milde und Gnade des göttlichen Wesens überhaupt, hält den Einzelnen in Israel auch als sündigen noch fest, verstösst ihn nicht, wenn sein Wille noch im Bunde geblieben ist. In dem heiligen Ort und dem Priesterthum hat die Idee des Volks und seiner Gemeinschaft mit Gott bleibenden Ausdruck gefunden. An ihnen kann sich der Sünder wieder zu Gott finden, wenn er reuig und mit dem Willen seine Schuld zu sühnen das von Gott dargebotene Gnadenmittel des Opfers gebraucht.

Aber auch diese Versöhnung ist äusserlich, beschränkt und voll Gefahr des schwersten Missverstandes. Denn 1. die Versöhnungsmittel hängen nur symbolisch, höchstens sakramental mit dem Menschen und seiner Schuld zusammen. Das Blut des Thieres hat an sich mit des Menschen Seele und ihrer Befleckung Nichts zu thun, — kann unmöglich eine innre Wandlung hervorrufen. Das Opfer, willenlos gebracht, steht mit dem Darbringenden nur in dem äusserlichsten, dem Eigenthumsverhältniss. 2. Das Opfer ist zugleich eine Leistung. Die Gefahr liegt nahe und kann für die gewöhnliche Volksauffassung kaum vermieden werden, zu wähnen, dass man mit der Gabe selbst Gott einen Dienst erweise. 3. Für den Einzelnen giebt es Versöhnung nicht mehr, wenn die Macht der Sünde ihn zu wirklichem Widerspruch mit dem Bunde fortgerissen hat. Die Ausrottung aus dem Volke ist dem Mosaismus überhaupt endgültige Ausrottung aus der Heilsgemeinschaft. So kommt die Fülle göttlicher Gnade und ihre Allmacht auch der tiefsten Sünde gegenüber nur sehr beschränkt und mangelhaft zum Ausdruck.

So bieten sich der folgenden Zeit überall Gedanken, die sie nothwendig fortbilden, vergeistigen, der vollendeten Religion entgegenführen muss.

III. Zukunft des Heils.

CAPITEL XXXIII.

Die Aussagen der mosaischen Zeit über eine Vollendung des Heils.

Literatur: 1. Ueber das ganze Gebiet. **J. J. Stähelin** die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. 1847. **Baur** Geschichte der alttestamentlichen Weissagung Bd. 1. Giessen 1860. **Oehler** Herzogs Realencyclopädie Artikel Messias. **Riehm** Entwicklung der messianischen Weissagung (theologische Studien und Kritiken 1865. 1. 2). **Hofmann** Weissagung und Erfüllung. 1841. 44. Schriftbeweis, Aufl. 2. 1859. Bd. 2[a]. **Hengstenberg** Christologie des Alten Testamentes. Aufl. 2. Bd. I. 249 ff. Auberlen die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit (Jahrbücher für deutsche Theologie. III. 4. S. 778 ff.). [0]Storr opuscula theologica. II. Herder Briefe über das Studium der Theologie Bd. II. 225. Redepenning commentarius in locos Veteris Testamenti Messianos (part. 1. u. 2. Ostern 1840. Weihn. 1843). — Ueber die kirchliche Behandlungsart Ernesti narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in ecclesia christiana (opuscula 495 f.) und **Diestel** Geschichte des Alten Testamentes etc. an d. betreff. Orten. — 2. Für den Segen Jaqobs besonders: Die Abhandlungen von Wagenseil und Deyling bei Ugolino thesaurus antiq. sacr. Bd. XXVI. [0]Jaq. Alting. Gröningen 1659. J. J. Stähelin animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium. Friedrich, Breslau 1811. Reinke, Münster 1849. Diestel, 1853. **Land** disputatio de carmine Jacobi gen. XLIX, specimen academicum pro gradu doctoris theol. Lugd.-Bat. 1858. **Ewald** über die künstliche Weissagung in der

Bibel (Jahrbücher für biblische Wissenschaft XII. 2. 187 ff. 1861—65), Geschichte des Volkes Israel II. 371. Zu den übrigen cf. Baur a. a. O. I. S. 216. 227. — 3. Für den Noachssegen. **Ewald** Geschichte des Volkes Israel III. 598. Jahrb. für bibl. Wiss. IX, 25. — 4. Für den Bileamsspruch vgl. die Literatur bei Baur a. a. O. I. S. 329.

1. Allgemeines Wesen dieser Aussagen.

Im Allgemeinen ist diese ganze Zeit wesentlich auf die Gegenwart gerichtet. Wie auch in Betreff des einzelnen Menschen das Dasein nach dem Tode völlig hinter dem Erdenleben mit seinen Freuden und Leiden, seinen Rechten und Pflichten zurücktritt, — so lässt die Herrlichkeit des Heils im Bunde des Moses, die Gegenwart des Sieges in der Eroberungszeit, endlich die sonnige Höhe des davidisch-salomonischen Königthums nicht zu, dass sich der Blick häufig mit Sehnsucht und Verlangen auf eine Zukunft der Vollendung richte. Im Allgemeinen dürfen wir für diese Zeit gewiss annehmen, dass eine Befriedigung in dem gegebenen Heile vorhanden war. Erst das Zusammenbrechen dieses Heils konnte eine Sehnsucht nach einem zukünftigen vollendeten Heil stärker wecken. Erst eine geistiger entwickelte Auffassung vom Heil musste zur kräftigeren Erfassung des Gedankens treiben, dass das Ziel der Wege Gottes ein Andres, Höheres, Vollkommneres sein müsse.

Dennoch konnte der Blick in eine Zukunft der Vollendung auch niemals schlechthin fehlen. „Die Entstehung der messianischen Hoffnungen unter den Israeliten darf nicht als eine zufällige Erscheinung gefasst werden; sie gehörte, wenn auch nicht als Erwartung einer Person, in ihre Religion und in das Volk" (Baumg.-Crus.). Eine Mittheilung und Entfaltung göttlichen Lebens in menschlichem Leben kann nie schlechthin als gegenwärtige, in der Gegenwart erschöpfte, empfunden werden. Jeder Glaube hat nothwendig ein Moment von Hoffnung in sich; das Uebersinnliche ist dem Sinnlichen gegenüber immer auch zukünftig.[1])

[1]) hebr. XI, 1. cf. 1 cor. XIII, 13, wo auch die Hoffnung als ewig bleibend gedacht ist.

Wenn der Gott Himmels und der Erde der Bundesgott Israels ist, so muss diesem Volke von Anfang an die Ueberzeugung inne wohnen, dass sein Gott und sein Heil überall siegreich Geltung gewinnen und sich aller Welt offenbaren müssen als der Gott und das Heil. In jedem Strafakt, in jeder wunderbaren Führung Gottes ist ja der göttliche Entschluss besiegelt „voll werden soll von Gottes Herrlichkeit die ganze Erde" (num. XIV, 21). So ist die messianische Idee im weitesten Sinne vom Anfang an in der Religion Israels gegeben. Die Wege aber, welche zu diesem Ziele führen, — die besondre Gestalt in welcher das Ziel sich darstellen wird, — das erschliesst sich dem prophetischen Blicke erst allmählig und durchaus an der Hand der geschichtlichen Führungen des Volkes. In unsrer Zeit also wird es uns nicht überraschen dürfen, nur die allgemeinsten Umrisse, die ersten Grundzüge der Vollendungszeit gezeichnet zu sehen.

2. Der Segen Jaqobs.

Gewiss sind Aussichten auf eine Vollendung des Heils in Israel, wie die folgenden Stücke sie bieten, so alt wie die Gegenwart des Heils in diesem Volke und haben im Volke gelebt, so lange es sich mit Bewusstsein als das Eigenthumsvolk des Gottes aller Welt empfand. Aber das älteste uns schriftlich erhaltene Zeugniss dafür ist doch wohl das schöne volksthümliche Dichterstück, welches unter dem Namen „Segen Jaqobs" auf uns gekommen ist. Nicht als ob es wirklich aus der Urzeit, aus dem Munde eines Ahnherrn des Volkes stammte. Das anzunehmen verbietet eine Menge von Erwägungen. Undenkbar ist es, dass sich eine Reihe von Liedern, fast ohne Wichtigkeit für die meisten Stämme, eine Anzahl lose zusammenhängender Sprüche, Jahrhunderte lang durch das ganze Dunkel der geschichtslosen Zeit des ägyptischen Aufenthaltes, durch die Heldenzeiten des Moses und Josua, durch die Wirren der Richterzeit bis gegen die Zeit Davids hin erhalten hätte. Undenkbar, dass die einzelnen Stämme sieben Jahrhunderte hindurch getreulich ihren Spruch bewahrt hätten, — und Sprüche solcher Art die für die Gegenwart und Zukunft der meisten Stämme ganz ohne Bedeutung waren, — dass Ascher ein fettes Land besitze, Benjamin durch

kriegerische Wildheit sich auszeichne, Isaschar ein Volksstamm ohne Ehrgefühl und Kraft sei; — müssten doch Reuben, Simeon und Levi selbst die eigne Schande getreulich bewahrt haben, wie sonst wohl das Spottlied eines Volkes über das andre sie auszusprechen pflegt. Undenkbar ferner ist es, dass einem Jaqob auch bei dem höchstgespannten Begriff von Wahrsagung, derartige Aussprüche über die Zukunft sollten offenbar geworden sein. Wenn es einem Ahnherrn Israels gegeben wäre, in wunderbarer Weise erleuchtet die Zukunft seiner Nachkommen zu schauen, welche Bilder lagen vor ihm! Die Bedrückung in Aegypten, die grosse Rettung, Gesetz und Heiligthümer, Zion mit dem Gotteshause, die Propheten und Priester, der Davidskönig. Das wäre ein wirklicher Blick in die Zukunft gewesen. Und Alles das zusammen wäre nicht so widernatürlich und unbegreiflich, wie diese gleichgültigen geographisch-statistischen Notizen, welche der einfache Ausdruck der Karte des eroberten Kanaʿan und des in der Richterzeit entwickelten Verhältnisses der Stämme zu einander sind. Das Gebiet der kleinen Stämme, ihre geschichtliche Besonderheit einige hundert Jahre voraus zu sagen, wäre allerdings das sonderbarste Wunder des Wissens. Und zu welchem Zweck? Zu keinem als um etwas Widernatürliches zu geben! Einige hundert Jahre früher eine Karte von Kanaʿan zu entwerfen, die Ehre und Schande der kleinen Tribus, welche für die Geschichte des Reiches Gottes ja zum grössesten Theile völlig ohne Bedeutung blieben, einige Jahrhunderte im voraus zu verkündigen, — das wäre der Gewinn dieses Wunders aller Wunder! Wer dem in Natur und Geschichte sich uns offenbarenden Gott Derartiges zutraut, mit dem ist in geschichtlichen Dingen überhaupt nicht wohl zu reden.

Das Stück ist, wie Land wahrscheinlich gemacht hat, ein wohl aus verschiedenen einzelnen Volksliedern und Volkssprüchen zusammengesetztes Lied. Es mit Ewald wegen des Spruches über Dan in die Zeit Simsons zu verlegen, scheint mir keinerlei Grund vorhanden. Eher möchte es aus den letzten Richterzeiten seinem grösseren Theil nach, etwa aus Davids Anfangszeit seinem Abschluss nach stammen. Dem sterbenden Ahnherrn Israels werden Worte über die Zukunft der einzelnen Stämme in den Mund gelegt; — ihre gegenwärtigen Leiden und Freuden wie ihre Hoff-

nungen werden so zu Weissagungen. Es ist eine Einkleidung, wie das Alte Testament sie besonders liebt, wie sie im Deuteronom, Hiob, Bileamslied, Daniel, Prediger Salomo, Henoch, Esra u. a. uns entgegentritt. Das wirklich Weissagende in dem Stücke ist desshalb nicht was von den Stämmen und ihrer kanaᶜanitischen Besonderheit gesagt wird. Aber die idealen Hoffnungen, welche sich an einzelne Stämme schliessen, hier an Joseph und Judah, sind natürlich ebensowohl Weissagungen bei unsrer Art, das Stück anzusehen, als wenn man es für ein Wort des Erzvaters hält. Für Joseph ist Nichts gehofft, was für die Geschichte des Heilsvolkes als solchen von besonderer Bedeutung wäre. Es wird ihm kriegerischer Ruhm, Herrlichkeit und Fülle des Landes, Fürstenwürde, in unvergleichlich schöner Form verheissen. Judah dagegen tritt mit der Entwicklung des Gesammtvolkes, mit seiner Führung, in Zusammenhang, — und damit schliesst sich an ihn die Hoffnung auf die irdische Entwicklung des Gottesreiches überhaupt. Der Spruch über Judah also gen. XLIX, 8—13 kommt für unsre Frage allein in Betracht.

Zweifellos wird diesem Stamme die Herrschaft über seine Brüder zugesprochen. Seine kriegerische Macht und Herrlichkeit wird gepriesen, — und dieses Bild des raublustigen und unwiderstehlichen Löwen wandelt sich schön in ein Bild des Friedens. Da erscheint Judah in Fülle alles üppigen Gutes, im Ueberfluss von Wein und Milch, das Bild ungestörter üppiger Wohlfahrt. Schon in diesen für die Erklärung zweifellosen Worten erscheint also deutlich der bedeutsame Gedanke, dass Judah als Israels Führer durch die Kampfzeit des Volkes hindurch zu seligem und ungestörtem Friedenszustande gelangen werde.

Zweifelhaft ist nur, ob die Worte des schwierigen zehnten Verses diesem Gedanken noch eine besondere Bedeutung hinzufügen. Sie lauten „weichen wird das Scepter nicht aus Judah, noch der Reichsstab zwischen seinen Füssen“ עַד כִּי־יָבֹא שִׁ(י)לֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים. Das Bild zeigt zunächst, dass Judah als Richter in Israel gedacht wird, den Herrscherstab in der Hand,[1]) wie ja in späterer Dichtung Judah selbst ein solcher Herrscherstab Gottes heisst.[2]) Dieser Stab ruht dem auf dem Throne sitzenden zwischen den Füssen,

[1]) num. XXI, 18. jud. V, 14. [2]) ψ LX, 9. CVIII, 8.

wie ja das Bild des auf dem Throne sitzenden Königs auf den Reliefs von Niniveh diesen Stab gewöhnlich zeigt, und auch die Griechen ihn abbilden.[1]) Dieser Zustand königlicher Richterwürde soll nicht aufhören, bis ein noch vollkommnerer kommt, d. h. er soll überhaupt nicht aufhören, sondern sich in seine völlige glückliche Verklärung im Friedensreiche wandeln.[2])

Räthselhaft sind nur die letzten Worte, in welchen ja offenbar irgendwie eine Gränzscheide in dieser Herrschaft Judahs ausgedrückt sein soll, — vor Allem das vielumstrittene Wort שִׁילֹה. In der That sind die Schwierigkeiten seiner natürlichen Erklärung so gross, dass man wohl auf den Gedanken kommen könnte, den ganzen Halbvers als ein halbverstandenes Interpretament anzusehen, — wäre nicht der ganze Bau und Rhythmus des Verses dem entgegen.

Am nächsten liegt es ohne Frage, das Wort שִׁילֹה, oder wie nach den Vss. wohl eher zu lesen ist שִׁלֹה, auf die bekannte ephraïmitische Stadt zu beziehen, wo seit Josua der Hauptmittelpunkt der Reichseinheit und bis zu dem unglücklichen philistäischen Kriege unter Eli das Reichsheiligthum war, und welche von da an aus der Geschichte Israels verschwindet.[3]) Dann würde man zuerst übersetzen „bis er nach Siloh kommt", d. h. bis nach der Eroberung des Landes sein während des Wüstenzuges geübtes Führerrecht zu Ende geht. Aber diese Beziehung scheint mir schlechthin undenkbar. Nach Siloh kommen heisst doch nicht ohne Weiteres den ersten Reichstag unter Josua mitmachen. Sodann sind ja alle andern Stämme nach ihren Zuständen in der Periode des kanaʿnitischen Landbesitzes geschildert; wie sollte Judah nur **bis zu** dieser Zeit berücksichtigt sein. Ausserdem war Judah während des Wüstenzuges und der Eroberung wohl der vorkämpfende Stamm; aber ein Scepter besass er nicht, am wenigsten über seine Brüder. Wenn von einem Herrscherstamm in

[1]) Pausanias IX. 406. [2]) Bekanntlich hat die altchristliche Auslegung hier viel Gewicht darauf gelegt, dass mit dem Kommen des Silo, d. h. des Messias, Judahs Herrscherstab gewichen sei, d. h. die Selbstständigkeit des Landes. Noch Alting beweist in B. IV, dass die Unterscheidung der Tribus und die „Reihefolge der Lehre" mit Jesu Kommen in Israel aufgehört habe. Dass Alles dies dem Wortsinn ganz fremd ist, braucht keines weiteren Beweises. [3]) שִׁלוֹ שִׁלֹה. שִׁילוֹ jud. XVIII, 31. 1 sam. I, 3. IV, 3 f. ψ LXXVIII, 60. jerj. VII, 12. 14. Zu dem Ort, dem jetzigen Seilûn, cf. Robinson u. Smith Reisen III. 305. Furrer S. 226.

jener Zeit die Rede sein konnte, so war es der Stamm des Mose, Levi, — und der Stamm des Josua, Ephraïm. Endlich beginnt doch mit dem Reichstag in Siloh nicht eine „Völkerherrschaft Judahs“, weder wenn man unter den „Völkern“ die Stämme Israels, noch wenn man fremde Völker unter ihnen versteht.

Etwas anders erklärt bei derselben Uebersetzung Ewald „Judah ist der starke und glückliche Anführer des Volkes, bis er nach Siloh kommt, den Gehorsam der Völker habend, d. i. nach Unterjochung der Kanaʿnäer, und dann an Frieden in dem fruchtbaren Lande denken kann“. Er erinnert daran, dass Judah am spätesten angesiedelt, noch lange vorkämpfend und besonders zur Volksgründung beitragend gedacht werden müsse. Aber schon der eine Umstand spricht entscheidend dagegen, dass sobald man jenen ersten Reichstag fallen lässt, Judah überhaupt nicht „nach Siloh gekommen ist“. Siloh ist eine Stadt Ephraïms, — und „nach Siloh kommen“ kann unmöglich für einen Stamm stehende Redensart gewesen sein für feste Ansiedelung.

Aehnliche Bedenken entscheiden auch gegen Lands Ansicht. Er übersetzt „es wird ein Herrscher (Scepter?? nach den LXX.) aus Judah nicht weichen, also die Hegemonie über Judah wird David nicht verloren gehen, bis er (David) nach Siloh kommt, d. h. bis er auch Ephraïm und damit alle Stämme sich unterwirft, worauf dann das Friedensreich kommen wird“. Land meint, es sei eine Segensweissagung für David während seiner Residenz in Hebron. Aber abgesehen von der Uebersetzung des Scepters aus Judah für einen Herrscher über Judah, — welche doch da hier von Stämmen überhaupt geredet wird höchst unwahrscheinlich ist, — und auch wenn die Völker, was ja allerdings sprachlich möglich ist,[1]) sich auf die Stämme Israels beschränken sollten, — spricht gegen diese Erklärung, dass Siloh damals jedenfalls nicht mehr Sitz des Heiligthums und gleichsam Ausdruck der Reichseinheit war, und dass Isboseth in Machanaïm residirte.

So kommen die, welche den Ort Siloh festhalten, zu der Uebersetzung „solange als man nach Siloh geht“, — d. h. in alle Zeit. Nun scheinen mir die Stellen, welche für עַד die Be-

[1]) gen. XLVIII, 4 (doch dort in einer dichterischen Redeweise), deut. XXXII, 8 (zweifelhaft), XXXIII, 3. jes. III, 13 (zweifelhaft), am deutlichsten lev. VII, 20. hos. X, 14.

deutung „während noch“, „dauernd“, erweisen,[1] trotz Baurs zuversichtlicher Behauptung noch nicht für עַד־כִּי „solange als“ zu zeugen. Aber selbst wenn die sprachliche Seite der Frage zweifellos wäre, würde ich schwer zu überreden sein, dass der Ausdruck „so lange (er) man nach Siloh kommt“ eine sprichwörtliche Redensart gewesen sei für „ohne Aufhören“. Ich würde kaum annehmen, dass das „und ihm Gehorsam der Völker“ nicht eben durch den Zeitpunkt des Kommens שִׁילֹה von dem Vorigen abgetrennt sein sollte, — am wenigsten, dass nicht in dem Zeitwort das einzig natürliche Subjekt Judah sein müsste, sobald nicht Siloh selbst es ist.

So wird die Zusammenstellung mit der Stadt Siloh aufzugeben sein. Allerdings aber treiben wir damit in das offene Meer zweifelhafter Vermuthungen hinaus. Ansprechend erscheint es, Siloh als aus Silôn abgekürztes Nennwort zu fassen,[2] welches einen Eigennamen ausdrücke „Friedenbringer“, — also bis der Friedreiche kommt. Es wäre dann um mit Hengstenberg zu reden „der erste Name des Erlösers“. Aber wie sollte dies Wort einem Phänomen gleich hier unerklärt auftauchen, um gleich wieder zu verschwinden! Sicher hätte etwa gesagt werden müssen, bis der König kommt, dessen Name Siloh ist. — So knüpft man denn an eine veränderte Aussprache des Wortes[3] die Bedeutung Ruhe, Ruhestatt, Sicherheit, — und übersetzt „bis Judah zur Ruhestatt, zum Frieden kommt“. Nicht unmöglich. Aber doch wie seltsam missverständlich ausgedrückt! Dieses sonst nicht vorkommende Wort, — und der Accusativ der Richtung wo eher ein Subjekt erwartet wird!

Eine Ansicht in Betreff dieser Worte, welche mir selbst zur festen Ueberzeugung geworden wäre, muss ich offen eingestehen nicht zu haben. Was mir am wahrscheinlichsten erscheint, ist

[1]) jud. III, 26. C. C. I, 12 (עַד שֶׁ). [2]) שִׁילוֹן (wie ja auch in dem Städtenamen das וֹן in Seilûn durchklingt). Die Zusammenstellung mit der Wortbildung קִיטֹר hat Hengstenberg auf Tuchs Erinnrung mit Recht zurückgenommeu. Der Name wäre von שָׁלָה = שָׁלֵם, dem N. propr. שְׁלֹמֹה wesentlich gleichartig. [3]) שֶׁלָה . שֶׁלֶה vgl. bei Knobel. (שַׁלְוִי ψ XXX, 7. cf. שַׁלְוָה ψ CXXII, 7. prov. I, 32. XVII, 1. jerj. XXII, 21. ezech. XVI, 49 etc. שָׁלֵו hiob XVI, 12. XX, 20. XXI, 23. ezech. XXIII, 42. ψ LXXIII, 12 etc.) (Erklärungen wie „sein Kind“ nach deut. XXVIII, 57 übergehe ich natürlich schweigend.)

Folgendes. Indem man שלה als die ursprüngliche Lesart ansieht,[1] — שילה vielleicht als ein Spiel kabbalistischen Scharfsinns mit dem Messiasnamen begreift,[2] — hat man das Wort aufzulösen in אֲשֶׁר und לה, welches nach der Weise unseres Stückes für לוֹ steht.[3] Aehnliche Zusammensetzungen und שְׁ für אֲשֶׁר sind auch sonst uralt[4] und können in einem so spracheigenthümlichen Stücke nicht befremden. Ausserdem spielt eine Stelle in Ezechiel in unverkennbarer Weise auf eine solche Auffassung der Worte an,[5] — und die Uebersetzungen selbst weisen ohne Zweifel auf derartiges Verständniss.[6] Dann heisst der Vers „weichen wird das Scepter nicht von Judah, noch der Reichsstab zwischen seinen Füssen, bis dass kommt dem er (der Reichsstab) gehört, und der Völker Gehorsam ihm". Dann wird also hier als Endpunkt des Blickes über den siegreichen herrschenden Stamm Judah das davidische Königthum geschaut, wie es die Völker unterwirft, — denn im Unterschied von den „Brüdern", den „Söhnen der Mutter", sind doch wohl die Völker hier die Heiden, — wie es die Zeit des Friedens und üppigen Wohlseins bringt. Wenn das Stück unter dem Eindruck des jugendlichen Aufstrebens Davids abgeschlossen ist, so kann ein solcher Blick auf ihn und eine solche Weissagung seines grossen Ziels ebensowenig befremden, wie die sehnsüchtige Hinweisung auf das Königthum in der Erzählung von A.

In diesem Falle also wäre an Judah, an das aus ihm hervorgehende Davidskönigthum mit seinen Völkersiegen und der Aussicht auf eine goldne Friedenszeit, der Gedanke der Vollendung des Gottesreiches angeknüpft. Der messianische Gedanke in seiner einfachsten Gestalt „Sieg des Gottesreiches, Königthum, Friedensreich" läge hier vor, durchaus wie er im Anfang immer ist, ohne eigentlich religiös sittliche Betonung. Wäre die Erklärung dagegen falsch, so würde doch der Gedanke einer Zeit des Sieges und dann seligen Friedens an Judah geschlossen

[1]) Samar. LXX. Aquit., 25 Codd. bei Kennicoth, 13 bei Rossi etc.
[2]) יבא שילה ist = 358 = משיח [3]) Alterthümliche Auflösung des ־ָהוּ z. B. v. 11 zweimal. [4]) jud. V, 7 עַד־שְׁ [5]) ezech. XXI, 32 עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט [6]) LXX τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Aquila ᾧ ἀποκεῖται sc. σκῆπτρον.

sein, — worin ebenfalls die Hoffnung einer Zeit seliger Reichsvollendung, — nur ohne Rücksicht auf das Königthum, — ausgesprochen wäre.

3. Die Verheissungen des Königthums.

In dieselbe Zeit des ersten Aufschwungs des Königthums fallen die Erzählungen bei A, und auch in ihnen spiegelt sich die ganze Hoffnungsfreudigkeit, welche aus der schönen Erstlingszeit nationaler Einheit und nationalen Ruhmes erwuchs. So wird bei A schon den Vätern Israels die frohe Aussicht gegeben, dass sie nicht bloss zur Völkermenge werden sollen, dass nicht bloss das ganze Land in welchem sie Fremdlinge sind, das Eigenthum ihrer Nachkommen werden soll, ohne dass eine traurige Veränderung solchem Segen ein Ende machen wird, — sondern dass sie auch Könige aus ihren Nachkommen hervorgehen sehen werden.[1] Also ist hier ein Ausblick in eine ungetrübte Zukunft der Macht und Herrlichkeit Israels, verbunden mit dem Gedanken eines segenbringenden Königthums.

Und dem Manne selbst, welcher berufen war, den Gedanken des Königthums in Gottes Volk zu verwirklichen, dem David, wurde offenbar, sowohl durch ihm entgegenklingende Prophetenworte als durch das in ihm selbst geweckte Gefühl göttlicher Gewissheit in Betreff der Zukunft, die Sicherheit gegeben, dass sich an dieses von ihm gegründete Königthum eine ununterbrochen zur Vollendung strebende Entwicklung der Herrschaft schliessen werde, voll göttlichen Segens und ungeahnter Grossartigkeit. Zwar mag man zweifeln, ob die Worte Nathans an David 2 sam. VII, 4 ff. und des Königs Antwort nicht später mit Rücksicht auf Davids grossen Sohn, den Tempelerbauer Salomo, bestimmtere Gestalt gewonnen haben, als sie geschichtlich hatten. Aber auch das ist doch an sich nicht einmal wahrscheinlich, geschweige denn gewiss, — und der eigentliche Gedanke dieser Stelle selbst müsste doch auch dann sicher als echt festgehalten werden. Und an der Echtheit des achtzehnten Psalmes so wie der letzten Worte Davids

[1]) gen. XVII, 2 ff. XXXV, 9 ff. (XXVIII, 3 ff.)

2 sam. XXIII, 1—8 zu zweifeln, scheint mir den Regeln jeder gesunden Kritik zuwider.

Die Worte, mit welchen Nathan auf das Anerbieten Davids, Gott ein Tempelhaus zu bauen, zu antworten hat, verheissen, dass das Haus Davids nach ihm, — zunächst der Tempelerbauer Salomo, — in besonderem Liebesverhältnisse zu Gott stehen soll, — dass die Würde Israels, Gottes Sohn zu sein, diesem Geschlechte in engerem besonderem Sinne zugeeignet sein soll, — dass also auch Israels heiliger Beruf in besonderem Sinne sich an dieses Königshaus schliessen wird. Es soll nicht durch eine andere Fürstenlinie ersetzt werden. Auch wenn es gefehlt hat, soll es wohl Strafe treffen aber nicht Verwerfung, wie einst Sauls Geschlecht. Ohne Ende soll es sein, — nicht in dem Sinne metaphysischer Ewigkeit irgend eines seiner Glieder, sondern in dem Sinne wie das Wort auf Herrscher und Herrscherhäuser auch sonst angewendet wird,[1]) so dass kein jähes Ende, kein Abreissen der regelmässigen Entwickelung der Geschlechtsreihe es vernichtet. Also alle Vollendung des Heils, des Gottesreichs auf Erden, wird an den Zusammenhang dieses gottgeliebten Davidshauses geschlossen.

Die Kraft und Freudigkeit, welche aus dem Bewusstsein eines solchen Berufes und solcher Zukunft hervorgeht, klingt dann deutlich aus Davids eigenen Worten wieder. Solche Gnade, so spricht er, ist fast zu viel; ist das eine Weise mit Menschen zu verhandeln,[2]) so fragt er, dass Gott ihm nicht bloss für sich selbst Zusicherungen giebt, sondern ihn noch in eine späte Entwicklung seines Geschlechtes hinausblicken lässt? So spricht er in seinen letzten Worten, mit ihrer echt antiken Sprache,[3]) von dem unvergänglich ewigen Bunde Gottes mit dem Davidhause. So preist er in dem achtzehnten Psalm den Gott „der seines Königs Rettung gross gemacht, — und Gnade an seinem Gesalbten gethan, an David und seinem Samen ewiglich.[4])

[1]) Vgl. z. B. 1 sam. I, 22. XIII, 13. 1 reg. I, 31. [2]) So fasse ich das וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם ist das eine Menschenweise, wie sie von Menschen oder gegen Menschen gebraucht zu werden pflegt سَبِيلُ آلْإِنْسَانِ, תּוֹרַת הַכֹּהֲנִים etc. [3]) „Spruch Davids, Isaïs Sohnes, — Spruch des Mannes, der hochgestellt, des Gesalbten des Gottes Jaqobs, des Lieblichen in Hochgesängen Israels“ v. 1. [4]) ψ XVIII, 51. (2 sam. XXII, 51.)

So klingt aus der davidischen Zeit selbst das Vollgefühl heraus von der herrlichen, siegreichen Zukunft des gotterwählten Volkes, wie sie in der unzerstörbaren Gnadenstellung seines Königshauses zu Gott ihren Grund und ihre Bürgschaft hat. Und wie lebhaft dieses Gefühl alle Kreise des frommen Volkslebens durchdrang, das zeigt die Art, wie auch später Königen aus diesem Hause Davids die Hoffnungen entgegengetragen werden, welche auf dieser Aussicht in die Zukunft ruhen. Die Würde, Sohn Gottes zu sein, Siegesgewissheit, Sicherheit göttlichen Beistandes, unwiderstehliche Herrschaft, Leben für ewig, — das sind die Gedanken welche in begeisterten Liedern den Königen aus diesem Stamme entgegenklingen.[1] Wir sehen daraus, dass die ganze nachdavidische Zeit die feste Ueberzeugung hat, dass sich an dieses Königshaus die besondern Ziele göttlicher Gnade und Liebe mit seinem Volke eng anschliessen.

4. Die Weissagungen aus der späteren Zeit dieser Periode, bei B. C.

Die ganze Anlage der Erzählung bei B führt von Anfang an bestimmter auf die Fragen des Heils, der Sünde und Gnade, als das bei A der Fall ist, und so ist auch der Blick auf die Zukunft, welchen dieser Erzähler eröffnet, von Anfang an viel grossartiger, allgemeiner und unmittelbarer auf den Mittelpunkt der Heilsfragen bezogen, als bei der früheren Erzählung.

A) Gleich der Beginn der Erzählung von menschlicher Sünde und menschlichem Tode eröffnet einen grossartigen Ausblick in ein Heil und seine Vollendung. Wir meinen das sogenannte Protevangelium gen. III, 15. Wir legen die früher entwickelte Ansicht von dem Wesen dieser ganzen Erzählung hier zu Grunde und berücksichtigen die aus der geschichtlichen Auffassung sich ergebende rein naturgeschichtliche Auffassung dieses Verses nicht weiter. — Als der Verführungsmacht ihr Urtheil gesprochen wird, da spricht Gott „Feindschaft setz' ich zwischen Dir und zwischen dem Weibe und zwischen Deinem Samen und zwischen ihrem Samen; er wird Dir zermalmen das Haupt, und

[1]) ψ II. XX. XXI. XLV. CX.

Du ihm zermalmen die Ferse".[1]) Man hat nun seit alter Zeit unter diesem Samen des Weibes den Messias verstanden. Aber das Wort „Samen" kann, wo es ohne nähere Bestimmung steht, nicht wohl etwas Anderes als die Nachkommenschaft als solche bezeichnen. Freilich kann ja auch ein Einzelner als „Same Abrahams" etc. gefasst werden; — aber dann muss diese Beschränkung deutlich hinzugefügt werden. Wo vom Samen des ersten Weibes, der Menschheitsmutter, geredet wird, da kann nur die Menschheit als solche gemeint sein, — natürlich auch jedes einzelne ihrer Glieder, aber nur als Glied dieser Menschheit. Am wenigsten ist es gestattet, unter diesem Weibessamen etwa eine bestimmte Entwicklungsreihe der Menschheit, gegenüber einer andern, zu verstehen. Wohl kann einem Menschen in einer besonderen Seite seiner Nachkommenschaft „Same genannt werden", d. h. es kann die auf seinen Namen in besonderem Sinne zugerechnete Nachkommenschaft sich von seinen andern Nachkommen absondern, die ihn nicht im eigentlichen Sinne beerben, sein Geschlecht nicht legitim fortpflanzen. Aber dann muss doch besonders gesagt werden, welche Seite der Nachkommenschaft und warum sie als „sein Same" den andern gegenüber gilt. Wo das nicht geschieht, sind alle seine Kinder sein Same. Hier aber ist die Sache ganz zweifellos. Unmöglich kann ja ein Theil des Menschengeschlechtes Schlangensame, ein anderer Weibessame sein. Mit welchem Recht soll z. B. Qaïn, des Weibes Erstgeborener, nicht „Weibessame" genannt werden? Das Weib ist ja durchaus nicht die Vertreterin einer Reihe in der Menschheit, etwa der Heilsreihe, — so dass die Kinder des Heils ihre Kinder wären, wie nach Paulus die Gläubigen Kinder Abrahams. Das Weib ist die sündige natürliche Mutter der sündigen, natürlichen, der Erlösung fähigen Menschheit. Das Menschengeschlecht ist hier, wo die Erzählung bei den ersten Ausgängen der Geschichte verweilt, noch in der Einheit der gemeinsamen Mutter beschlossen.

Dass diesem Weibessamen ein Schlangensame gegenüber

[1]) Das doppelte שׁוּף ist doch wohl eher als einmal nicht völlig genau angewendet zu denken, — als dass man annehmen sollte, es sei das eine Mal für שָׁאַף „schnappen" gebraucht, – was nicht einmal dem Sinn nach passen würde, da doch gewiss das wirkliche Verwunden, nicht die blosse Absicht dazu, ausgedrückt werden soll.

steht, folgt einfach aus der ganzen Art der Erzählung. Weib und Schlange stehen sich in Erbfeindschaft gegenüber. Ihre Nachkommenschaft noch soll sich unversöhnlich bekriegen. Wie die Blutrache von Geschlecht zu Geschlecht sich immer neu gebärend forterbt, so soll dieser uralte Kampf immer neu aufleben. Die Erzählung selbst beabsichtigt gewiss gar nicht, den Schlangensamen als einen bestimmten, einzelnen, erklärbaren Begriff einzuführen. Will man ihn dennoch bestimmt erklären, so ist jedenfalls darunter nicht der Teufel verstanden, noch weniger die Menschen, welche sich zu „Kindern des Bösen" gestalten. Vielmehr ist es die sich fortzeugende Versuchungs- und Sündenmacht in ihren einzelnen Erscheinungen.

Der Gedanke in diesem Verse also ist folgender. Die Menschheit soll nie einig werden mit der Sünden- und Versuchungsmacht, welche sie zu Falle gebracht hat, mit der sinnlich-selbstsüchtigen Entwicklung des animalischen Lebens. Sie soll sich nie in der Thierheit befriedigt fühlen. Der erste Sieg der Versuchung soll einen erblichen Kampf zur Folge haben, — den sittlichen Kampf der Menschheit, die Geburtsstätte alles höheren Lebens im menschlichen Geschlechte. Dieser Kampf soll kein schmerzloser und freudiger sein. Wie der Giftzahn der Schlange die Ferse dessen trifft, der sie zermalmt, so soll die Menschheit unter Schmerz und Schädigung mit der Versuchung ringen. Aber das Ergebniss soll Sieg sein. Die Menschheit zertritt der Schlange der Versuchungsmacht das giftige Haupt und tritt sie unter sich.

Also ein Protevangelium liegt hier in Wahrheit vor. Wer der biblischen Erzählung die Gerechtigkeit widerfahren lässt, welche keinem griechischen oder ägyptischen Mythus versagt werden würde, nämlich die Worte nicht in ihrer natürlichen Aeusserlichkeit, sondern wie es die Natur des Mythus fordert, in ihrer sittlich religiösen Tiefe zu fassen, der wird was wir hervorheben nicht als eingelegt, sondern als ausgelegt anerkennen. Es wird der Menschheit ihre Heilsaufgabe gestellt, mit ihren Schmerzen und Leiden, aber auch mit der Hoffnung auf den Sieg. Und völlig angemessen steht hier an der Schwelle der Menschengeschichte noch die gesammte Menschheit als Siegerin in diesem Kampfe, — alle einzelnen Werkzeuge des Sieges, auch das höchste, noch in ihrer Einheit umschliessend. Wie dieser Sieg

sich vollziehe, welche Reihe in der Menschheit zur Vorkämpferin in dem Kampfe auserlesen sei, welche volksthümliche Gestalten, welche Erscheinungsformen des Lebens dabei in Betracht kommen, — das kann nach der ganzen Anlage der Erzählung ja erst allmählig hervortreten.

B) Die Heilsaufgabe von der Menschheit auf die heilige Stammlinie Sems zu übertragen, ist die wesentliche Absicht des kleinen als Segen Noachs bekannten Abschnittes.[1]) Cham, welcher schamlos des Vaters Ehre verletzt hat, wird in seinem Sohne Kanaʿan verflucht. Jephet und Sem erhalten ihren Segen. Aber doch in verschiedener Art. Während dem Jephet gewünscht wird, dass Gott ihm weit mache, — d. h. ihm Gedeihen und freie Entwicklung gebe, heisst es von dem Erstgebornen, dem Sem: gesegnet sei Jhvh Sems Gott.[2]) Also Sem soll das Volk Jhvhs, des wahren Gottes, der wahren Religion sein. So ist Abraham, der Erstgeborne dieser Stammreihe, schon nach natürlichen Bedingungen der Träger der wahren Religion.

Für unsre Aufgabe ändert sich der Sinn dieses Ausspruchs nicht wesentlich danach, ob in v. 27 das Wort „und er wohne in Sems Zelten“ auf Jhvh oder auf Jephet zurückbezogen wird. Denn die besondere Beziehung Jhvhs zu Sem ist die eigentliche Hauptsache und bleibt von der Frage unberührt. Was aber diese Frage selbst anbetrifft, so bin ich auch jetzt noch der Meinung, dass die Beziehung auf Jhvh die natürlichere ist,[3]) dass also der Gedanke ausgedrückt werden soll, Gott werde Sems Hausgenosse sein „in seiner Mitte wohnen“.[4]) Die Meinung, Jephet der Assyrer sei bestimmt als Gastfreund mit Sem zusammenzuwohnen zum Verderben der Kana'näer, kann ich weder als einen glücklichen Ausdruck der vorliegenden Worte erkennen, noch mit den Zeitverhältnissen auf welche B weist in Einklang finden. Dass hier Elohim, nicht Jhvh steht, ist nicht, wie Hengstenberg meint, ein Grund gegen die Meinung, welche wir vertreten; denn es folgte einfach daraus, dass dieser Gottesname vorher bei Jephet stehen musste, und dass, wenn hier statt dessen Jhvh wieder-

[1]) gen. IX, 25—27. [2]) Wo ein grosses Glück, ein lebhafter Preis eines Menschen berichtet wird, da sagt die fromme Sprache des hebräischen Alterthums „gesegnet sei der Gott des Menschen“. [3]) Wie z. B. v. Hofmann I. 182. [4]) Vgl. z. B. num. XXXV, 34. ψ XLVI, 6.

holt wäre, daraus der Anschein eines Gegensatzes von Elohim und Jhvh sich ergeben hätte. Auch Stähelins Gegengrund, dass man das וְ nicht ohne Weiteres als Gegensatz fassen dürfe, scheint mir nicht schlagend. Ein Gegensatz sollte gar nicht vorliegen; beide erhalten Segen, wenn auch in verschiedenem Maasse. So kann ich einen wirklich genügenden Grund gegen die angegebene Meinung nicht finden. Gegen die der Gegner aber spricht vor Allem, dass der Gedanke, ein Volk solle in den Zelten eines andern wohnen, nur so vollziehbar erscheint, dass das eine Volk das andre unterjocht,[1]) — woran hier natürlich nicht gedacht sein kann. Auch ist es ganz natürlich, dass der Hauptsegensempfänger sich sogar in des Bruders Segen eindrängt, — während der Fluch über Cham ganz als Refrain auftritt, ohne auf die Satzbildung einzuwirken.[2])

C) Innerhalb Sems nun überträgt sich die Heilsaufgabe auf Abraham und den Theil seiner Nachkommenschaft, welcher die heilige Stammlinie Israels ausmacht. Diesen ihre Aufgabe des Heils mit dem Hintergrunde der Heilsvollendung entgegenzuhalten ist der gemeinschaftliche Inhalt der Segensworte, welche bei B und C den Vätern Israels zu Theil werden. Sicher ist in diesen Worten den Vätern eine zahlreiche und beglückte Nachkommenschaft geweissagt, durch welche sie als die Gottgesegneten auf Erden erscheinen. Sicher wird ihnen das Land ihrer Wanderschaft in seiner idealen Ausdehnung verheissen „vom Fluss Aegyptens bis zum Phrat“. Also sie erscheinen als die Gesegneten der Menschheit.

In diesen Stellen aber liegt nach der uralten Auffassung, die schon im Neuen Testamente sich findet, noch mehr. Sie sollen aussagen, dass in Abraham und seiner Nachkommenschaft Segen empfangen, gesegnet werden sollen alle Völker. Und das wird näher so verstanden, dass das wahre Heil, die wahre Religion, sich von Abraham und seinem Hause über alle Nationen verbreiten solle. Läge dies in den Worten wirklich, so würde hier der Blick sich auf das Herrlichste in eine universale Zukunft des

[1]) So z. B. 1 chron. V, 10. [2]) Die Uebersetzung „und er (Jephet) wohne in ruhmvollen Zelten“ (nach VI, 4. XI, 4) kann, weil in diesem Zusammenhange שֵׁם ohne absichtliches Irreführen des Lesers nur von dem Sohne Noachs gebraucht sein konnte, bei Seite gelassen werden.

Heils öffnen, — würde von dem Durchgangspunkte des Heils durch die Linien Sems und Abrahams wieder zu der Menschheit des Protevangeliums zurückkehren, nur bereichert durch die Einsicht in die geschichtlichen Wege zu solchem Menschheitsziel. Und befremden könnte bei dem ganzen grossartigen Gesichtspunkte von B Derartiges keineswegs.

Den Worten nach aber kann meiner Ansicht nach diese Meinung nicht unmittelbar aus diesen Stellen hergeleitet werden. Wenn überall das Niphal des Zeitworts gebraucht wäre, so liesse sich zur Noth die passive Deutung „gesegnet werden" vertheidigen, obwohl ja auch im Niphal die Grundbedeutung und die weitaus am meisten durchschlagende die reflexive oder mediale ist.[1]) Hier aber kommt hinzu, dass in ganz gleichlautenden Segensformeln das Hitpaël mit dem Niphal wechselt,[2]) wo also die Bedeutung „sich gegenseitig segnen" ganz zweifellos ist. Nun möchte freilich Baur diese Hitpaëlformen einem früheren Erzähler zuweisen, und zwar die Niphalformen B als dem späteren, so dass dieser absichtlich die Redensart zu jener grossartigeren Bedeutung gesteigert hätte. Aber von den Stellen, wo das Hitpaël vorkommt, ist wenigstens eine sicher von B,[3]) und selbst wenn die Bemerkung richtig wäre, müssten wir, nach dem Zeitalter von C, grade das Hitpaël als die spätere, genauer den Sinn wiedergebende Form ansehen. Wir sehen also in dem Wechsel der beiden Konjugationen einen Beweis dafür, dass auch das Niphal nicht jene rein passive Bedeutung haben soll, welche ihm die gewöhnliche Erklärung beilegt. Dazu bewegt uns ferner die Abwechslung von „in Dir" mit „in Deinem Samen" oder „in Dir und in Deinem Samen". Vor allem aber entscheiden die zahlreichen verwandten Redensarten im Alten Testamente, welche ohne Ausnahme auf den Gedanken hinführen, dass Jemand ein Segen wird, indem man überall wo man Segen spenden will, ihn als sichtbarstes Bild göttlichen Segens anführt „mache Dich Gott wie Abraham und seinen Samen".[4])

[1]) Ewald ausf. Gr. § 123[a]. cf 133[a]. [2]) Niphal gen. XII, 3. XVIII, 18. XXVIII, 14. Hitp. gen. XXII, 18. XXVI, 4. [3]) gen. XXVI, 4. [4]) gen. XLVIII, 20 „in Dir segne Israel, sprechend: es setze Dich Gott wie Ephraïm und wie Manasse"; — וְהִתְבָּרְכוּ בוֹ parallel mit וְהִתְהַלָּלוּ jerj. IV, 2., ähnlich ψ LXXII, 17 (mit יְאַשְּׁרֻהוּ). cf. mal. III, 12. — So wird der Mensch „ein Segen", wie er andrerseits „ein Fluch" wird, wenn es heisst „Gott

Der Gedanke in diesen Worten also ist folgender. In Abraham (und seinem Samen) sollen alle Völker Segen empfangen oder sich segnen, d. h. überall wo in der Völkerwelt ein Segen ausgesprochen, ein Segen hingenommen wird, — da soll Abraham und seine Nachkommenschaft als das Ideal göttlichen Segens in diesem Segen erwähnt werden. Es ist zunächst die Verheissung eines beispiellosen Segens, welcher der tadellosen Bundestreue und Alles hingebenden Frömmigkeit Abrahams folgen soll,[1]) welcher von ihm sich in unabsehbarer Zeitenfolge auf seine ganze Nachkommenschaft verbreiten wird.

Allerdings aber liegt mittelbar darin, was die gewöhnliche Erklärung unmittelbar darin finden will. Wenn das Bundesvolk dieses Gottes sich als das vor Allem gottgesegnete erweist, wenn alle Welt staunend die Fülle des Heils anerkennt, welche in diesem Volke sich offenbart, — so erkennt ja damit alle Welt auch an, dass der Bundesgott dieses Volkes der Gott des Heils, der wahre Gott ist. Dann kann es bei dem natürlichen Triebe nach dem wahren Gute gar nicht ausbleiben, dass es in der Heidenwelt heisst „auf und lasst uns nach Zion gehen, dass Israels Gott uns seine Wege lehre“. Die Erkenntniss des Gottes Israels als des wahren Gottes des Heils ist der Grundinhalt auch aller prophetischen Verkündigung von der Bekehrung der Heidenwelt.

Und wenn es heisst, dass Gott segnen will, die Abrahams Geschlecht segnen, verfluchen will, die es verfluchen,[2]) so liegt darin, dass das Volk des Heils, dass die Gegenwart des Heils auf Erden zugleich das Gericht der Menschheit ist, der Stein an welchem man sich stösst und aufrichtet. Dieser Gedanke, dessen vollendete Entfaltung die Lehre ist, dass der Menschensohn und die Seinen die Richter der Welt sein werden, erscheint hier in seiner ersten noch sinnlichen Gestalt.

verderbe Dich wie ihn“ jerj. XXIX, 22. deut. XXVIII, 37. ψ XLIV, 15. LXIX, 12. 1 reg. IX, 7. cf. sac. VIII, 13. jerj. XLII, 18. XLIV, 8. 12. ezech. XXXIV, 26. cf. ψ XX, 7. num. V, 21. hiob XVII, 6. XXX, 9 (נְגִינָה, מִלָּה, אָלָה. מָשָׁל). — Am ähnlichsten unsrer Redensart ist jes. LXV, 16. [1]) gen. XXII, 18. XXVI, 5. [2]) gen. XII, 3.

Zusatz: Der Segensspruch Bileams.

Die in num. XXIV, 17—19 enthaltenen Gedanken über eine siegreiche Zukunft des in Israel Gestalt gewinnenden irdischen Gottesreiches können streng genommen nicht mehr in diesen Zeitraum eingerechnet werden. Denn mehr als zweifelhaft ist es, ob dieser kleine Dichtungskreis, den der erste Zusammenordner der Urgeschichten mit aufnahm, noch in diese Zeit gehört. Der heidnische Seher Bileam, dessen Gestalt noch bei A durchaus andersartig aufgefasst wird,[1]) der aber sicher ein berühmter Name der alten Zeit ist, welcher sich lange im Volksmunde erhielt, — wird von einem späteren prophetischen Dichter in einen kleinen Dichtungskreis verwebt, dessen Grundgedanke es ist, dass dem von Gott gesegneten Volke aller böse Wille seiner Feinde sich zum Segen wenden muss, — und der in vieler Beziehung lehrreich und tiefsinnig, besonders aber dichterisch schön und anziehend ist. Indem der heidnische Seher wider Willen Israel segnen muss, werden ihm natürlich die Gedanken volksthümlicher Hoffnung und Grösse in den Mund gelegt, welche den Dichter selbst erfüllen, und so ist allerdings etwas Weissagendes in den Weissagungen Bileams, obwohl sie ihrem Hauptinhalt nach Vergangenes und Gegenwärtiges schildern. Wann der Dichter geschrieben hat, lässt sich bei der eigenthümlichen Dunkelheit des Abschnittes schwer sagen, — gewiss in einer Zeit, wo Assur in den Vordergrund trat, und wo europäische Freibeuterschaaren schon in die Geschichte Vorderasiens eingriffen. Nun glaube ich nicht, dass das erst nach Phul denkbar ist. Aber jedenfalls gebe ich zu, dass man das Stück nicht mit Sicherheit unsrer Periode zuweisen kann. Dass ich es aber dennoch hier, wenn auch nur als Zusatz, erwähne, geschieht, weil es seinem ganzen Ton und Inhalt nach sich durchaus innerhalb der Grenzen des im Segen Jaqobs oder bei A Vorgetragenen hält, also doch nur ein Nachklang der schon in dieser Zeit sicher erreichten Stufe der Heilshoffnung Israels ist.

Es wird in diesem Abschnitte auf das Königthum aus Israel hingewiesen, wie es siegreich die umliegenden Völker zerschmet-

[1]) num. XXXI, 8. 16. jos. XIII, 22.

tern wird. Mag nun auch damit zunächst auf einen geschichtlichen König (David) hingewiesen sein, — so liegt jedenfalls darin, wie in den Worten bei A, eine frische siegesfreudige Hoffnung die sich an das Königthum schliesst, also auf eine Heilszukunft Israels im Zusammenhange mit dem davidischen Königshaus. Die ganze absichtlich dunkle Haltung des Spruchs von dem „Sterne, der in ferner Zukunft aus Jaqob aufgehen werde" und die Hinweisung auf das Brausen grossartiger Völkerstürme, geben dann diesen Worten besondere Fähigkeit, Grundlage für weitergehendes Nachdenken über die Endzeit zu werden.

Aus der mosaischen Zeit also tritt uns bewusst und in ausdrücklichen Worten der erste und einfachste Anfang eines Ausblicks in die Heilsvollendung entgegen. Die erste Seite ist die äusserlich nationale Hoffnung. Sieg und Herrschaft Israels in dem Lande der Väter, eine Friedenszeit nach ruhmvollem Kampfe an Judahs Macht geschlossen, das davidische Königthum mit seinen ewigen Gnaden, seinen ruhmvollen und glanzreichen Zielen, seiner Sohnesstellung zu Gott, — das sind die ersten Hoffnungen, die uns entgegentreten. Später schliesst sich daran die mehr sittliche und zugleich mehr universale Hoffnung. Die Menschheit soll siegen in dem harten und schmerzensreichen Kampf mit der Versuchungsmacht. In der Menschheit soll Sem, in Sem Abrahams Geschlecht Träger des Heils, des Gottessegens sein. An diesem Gottessegen in Abrahams Geschlecht sollen alle Völker inne werden, wo das Heil zu finden ist.

So gleichsam noch in der Knospe verhüllt sind alle Triebe der Heilshoffnung Israels doch schon in dieser Zeit beschlossen.

CAPITEL XXXIV.

Die Hindeutungen auf eine Vollendung, welche in der Geschichte und den Einrichtungen des Mosaismus liegen.

1. Allgemeine Bemerkungen.

Neben der bestimmten und bewussten Aussicht auf die Weiterentwicklung und Vollendung ihres Inhalts, welche einer Zeit innewohnen muss, in der wirklich ein Wahres, Zukunftsreiches, Ewiges sich entfaltet, — giebt es immer auch eine unbewusste Hindeutung auf eine solche Vollendung, welche dem Beobachter aus der Geschichte selbst, aus ihren Gestalten, Formen und Einrichtungen entgegentritt. Solche Zeichen sind natürlich den Menschen einer solchen Zeit selbst verborgen, treten erst dem entgegen, welcher später, von der Erfüllung aus zurückblickend, die stummen Winke verstehen lernt, — wie dem Forscher, welcher eine vollendete Gestalt kennt, dann in ihren Keimen die Weissagungen auf die Vollendung klar werden. Aber dem Geschichtsforscher wird es immer geziemen, auch diese unbewussten Hindeutungen auf die Zukunft, welche in einer Zeit liegen, mit in's Auge zu fassen, um den vollen Inhalt dessen, was eine solche Zeit war, darstellen zu können.

Wenn schon in jeder Entwicklungszeit, welche ein Ewiges und der Zukunft Würdiges in sich trägt, also in jeder ächten Geschichte, solche Weissagung liegt, so muss das in besonderem Sinne auf unserm Gebiete der Fall sein. Hier ist ja das Leben selbst, das göttliche den Menschen als Heil nahende Leben, in eine geschichtliche Erscheinungsform geschlossen; hier ist eine Stufe der Entwicklung, welche den göttlichen Kern aller Zukunft der Menschheit in ihrem Schoose trägt. Hier muss also eine jede Verwirklichung des Heils die Weisung auf eine höhere Verwirklichung, auf die Vollendung, in sich schliessen. Nur das wollen wir hier in Betracht ziehen. Wir wollen prüfen, was sich in den Formen und Einrichtungen, in der Geschichte und Sage des Mosaismus dem späteren Beobachter als Hinweisung auf eine Zukunft des Heils ergiebt, — was für Realweissagungen, Typen in diesen

Gestalten liegen. — Die andere Frage lassen wir ganz unberührt, ob nicht auch absichtlich in die tiefsinnigen Formen z. B. des Gottesdienstes, des heiligen Ortes u. dgl. solche Hindeutungen auf die Zukunft gelegt sind. Unmöglich wird man das ja nicht nennen können. Die heiligen Formen aller Religionen des alten Orients sind voll von Sinnbildlichem, von Geheimniss. Aber zunächst würden wir dabei ganz auf das Gebiet der Vermuthung, der Phantasie gelangen, wo immer tausend Irrthümer für eine richtige Ansicht bezahlen lassen. Sodann aber ist allerdings auch nach dem ganzen Wesen der mosaischen Heilseinrichtung eher wahrscheinlich, dass das Sinnbildliche auf die Gegenwart des Heils, auf Gottes Gegenwart in dem Volke hinzielte. Diese Zeit lebt zu wenig in der Zukunft, als dass man annehmen könnte, sie habe in ihren heiligen Formen absichtlich eine Weisung auf eine höhere Zukunft niedergelegt.

2. Die Realweissagungen in Geschichte und Sage.

Schon der Begriff des Bundes selbst weissagt auf eine Vollendung des Heils. Wenn derselbe, schon von Israels Urzeit her begründet, nicht auf des Volkes Würdigkeit sondern auf Gottes Gnade und seine Liebesgedanken gebaut ist, so kann er ja nicht hinfällig, vergänglich, zu unvollkommenem Ausdruck bestimmt sein. Wäre er von des Volkes Verdiensten abhängig, so könnte er um des Volkes Sünden willen ewig unvollendet bleiben, ja auch mit des Volkes Sünden vergehen. Aber Gottes Wege können nicht durch menschliche Schwäche vereitelt werden. So fordert der Bund als solcher ein ewiges, durch alle Sünde und Strafe des Volkes hindurch ungehemmt sich zu seiner vollkommnen Verwirklichung entfaltendes Heil.

Dieser Bund als Bund des Gottes aller Welt mit diesem Volke fordert sodann, dass aller Widerstand der Welt gegen ihn zu nichte werde, dass er sich der ganzen Welt gegenüber bewähre. Der Gott aller Welt muss sich als solchen geltend machen; alle Welt muss seiner Herrlichkeit voll werden. Und da sein Name, seine Ehre, an dieses Volk geschlossen ist, so muss dasselbe auch als das herrliche, siegreiche, weltüberwindende offenbart werden.

Und auch die Art und Weise, wie solche Weltüberwindung sich vollziehen soll, liegt in Sage und Geschichte des Mosaismus vorgebildet. Gott will aus der heiligen Familie ein heiliges Volk entwickeln, will diesem Volk ein Land als Eigenthum geben, „die natürliche Grundlage des Volksgeistes", — und im Bunde giebt er ja wirklich diesem Volke das Land der Väter, Kana'an. So pflanzt Gott sein Heil ein in den irdischen Boden eines zum Staat selbstständig sich entfaltenden Volkslebens, welches auf der Grundlage des Eigenthums, der sittlichen Grundordnung, ruht. Damit deutet er darauf hin, dass das Heil in einem Reiche sich entfalten soll, dessen König Gott, dessen Ordnungen die göttlichen, himmlischen sind. Und weil die Gemeine des Heils zu einem Reiche des Heils werden soll, muss sie weltüberwindende Kraft in sich haben. Der Widerstand der Welt muss vor ihr zu nichte werden. Vor den Stürmen der Welt muss dieses werdende Reich trotz aller scheinbaren Bedrängniss sich sicher wissen; denn die in ihm wirkende Macht ist ja die Macht des Weltlenkers, des Gottes der Wunder. So werden die Siege der Jugendzeit Israels Weissagungen auf den letzten Sieg des Gottesreiches über alle Welt. So weissagen die Wunder des Auszugs und die Rettung aus der ägyptischen Bedrängniss und Schmach auf wunderbare Errettung dieses werdenden Reiches Gottes aus jeder Noth und Erniedrigung durch die Welt. Dieses heilige Staatswesen, in die Welt ohne Heil hineingestellt, muss die Kraft bewähren, die Welt ohne Heil zu überwinden oder in sich aufzunehmen.

Aber diese selbe Geschichte weist auch in doppeltem Sinne auf eine ernste Seite dieser Vollendung hin. Die Gemeine, welche Moses berief, kam nicht in das Land der Verheissung. Das Heil selbst freilich konnte sie nicht vereiteln durch ihren Unglauben, ihre Sinnlichkeit, ihr Murren, — aber sie konnte es für sich zu nichte machen. Ebenso zeigt die Geschichte der Richterzeit wiederholte und schwere Strafen, welche das Volk sich durch seinen Abfall von Gott zuzieht. So weissagt die Geschichte, dass in der Vollendung des Heils sich zugleich das Gericht vollziehe über Unglauben und Unreinheit in der Gemeine des Heils. Nur der Rest erlangt das Heil.

Und noch mehr droht die Geschichte der widerstrebenden Heidenwelt. Die Sintfluth rafft die Menschheit der Sünde hin;

Sodom wird von Gottes Flammen vernichtet; Kanaᶜan, welches der schamlosen Sitte des Urvaters folgend sein Land befleckt hat, muss in schrecklichem Untergange von dem geweihten Boden weichen. Das Gottesreich wird ja überhaupt nur durch Gericht und Untergang der Gott widerstrebenden Mächte Aegypten und Kanaᶜan. Das weissagt darauf, dass das Gottesreich eine richtende Macht in sich trägt, an welcher sich Leben und Tod entscheiden, dass vor ihm untergehen muss, wer sich nicht einfügen kann und will in seinen heiligen Kreis.

Endlich deutet der ganze Kreis der heiligen Sage und Geschichte auf ein geheimnissvolles und unbegreifliches Gesetz der göttlichen Liebe und Weisheit: das Leiden der Besten. Der gottwohlgefällige Abel stirbt unter Qaïns Mörderhand, Jizchaq der Sohn der Verheissung muss auf dem Altar liegen zum Opfer bereit, während der Vater die schwerste Qual erduldet in der Hingabe des Einzigen. Moses muss fliehend und verbannt zum Manne des Heils reifen, Joseph in Knechtschaft, Todesgefahr und Kerker zum Heiland Israels werden. Der grosse Heldenkönig David muss als gejagter Flüchtling, als Räuber in den Wüsten und Höhlen Judahs weilen, bis er zum Retter Israels wird. Die Mittler des Heils, die Träger der Gottesgnade werden durch Leid und Tod geführt, ehe sie sich und Andern das Heil erwerben. Das Heil wird nicht anders geboren, als durch die Geburtswehen, welche die Besten tragen. Ja auch die ganze heilige Gemeine in ihrem Frohndienst in Aegypten ist wie später die Gemeine in Babel ein Typus des leidenden Gottesknechtes und deutet auf das Geheimniss der göttlichen Weisheit. „Der Glaubensgehorsam, welcher nothwendig ist, damit die Gemeine Gottes werde, muss sich bis in den Tod bewähren“ (v. Hofmann).

3. Die Weissagungen in den religiösen Gestalten der mosaischen Zeit.

Der Bund ist nur zu Stande gekommen durch Vermittlung des Prophetenthums. Die Gestalt Mosis des Propheten ist die erste und bedeutsamste in der Heilsgeschichte. Und das Volk, dessen König der unsichtbare geistige Gott ist, muss und darf Propheten als Boten seines Willens beständig von ihm

erwarten. In allen Stürmen und sittlichen Gefahren dieser Zeit erscheinen diese Gottgesandten zur Lehre, Mahnung, Tröstung und Verheissung. Darin liegt die Weissagung, dass auch die Vollendung des Gottesreiches in diesem Volke sich nicht ohne die Gestalt des Propheten vollziehen werde. Männer ausgestattet mit Gottes Geist, Vertraute seines göttlichen Willens, in der freien Kraft und Selbstgewissheit göttlicher Sendung müssen die Vollendung wie das Werden des Heils vermitteln. Sobald also später die Gestalt eines einzelnen menschlichen Vermittlers des letzten Heils sich dem Auge Israels offenbarte, mussten die Züge des Propheten sich in ihr finden, und zwar eines wahren Gottespropheten wie Moses es war. Moses der Prophet ist der erste Typus des Vollenders des Heils.

Der Bund besteht nur durch Vermittlung des Priesterthums. In ihm ist das ideale mit Gott verbundene Israel amtlich verwirklicht, in ihm ist auch einem sündigen Volke Verbindung mit Gott möglich. Und gleich von Anfang an wird dieses Priesterthum als eine bleibende ewige Einrichtung in Israel gegründet.[1]) Also auch die Gestalt des Priesters stellt sich ungezwungen und nothwendig in die Reihe der Gestalten, ohne welche eine Vollendung Israels nicht denkbar erscheint. Das Amt der Versöhnung, welches Israel auf der Schulter und auf dem Herzen trägt, welches selbst geweiht ist für die Fehle der Heiligthümer Israels, kann bei der Vollendung nicht fehlen. Aaron der Priester ist der zweite Typus des Vollenders des Heils.

Allerdings tritt die Gestalt Aarons sehr zurück hinter der des Moses, — und auch später ist der priesterliche Charakter der Heilsvollendung weniger betont. Ja es konnte nach der heiligen Sage Israels nahe liegen, an ein andres einfacheres Priesterthum zu denken, wie es in den Urvätern erscheint, welche mit Prophetenthum und häuslichem Königthum auch die Priesterwürde verbanden,[2]) — oder wie es in der räthselhaft und ansprechend erscheinenden Gestalt Malkizedeks, des Priesterkönigs, hervortritt.[3]) Wenn in einem David sich dieses alte Bild auf's Neue

[1]) ex. XXVII, 21. XXIX, 9. [2]) Cf. Noach, Abraham etc. [3]) gen. XIV, 18 ff.

belebte, wenn begeisterter Gottesspruch ihn begrüsste als den neuen Priesterkönig des neuem Salem,[1]) so konnte statt Aarons des amtlichen Priesters ein König, der als solcher auch Priester ist, in das Bild der Endzeit treten.

Am spätesten trat das Königthum in die Reihe der Heilsgestalten Israels, — in bleibender Weise erst durch David. Aber dann brach es sich am gewaltigsten Bahn. Die Volkssage begrüsst jubelnd das Entstehen dieses neuen Pfandes göttlicher Segnungen für das Volk; die Dichtung verherrlicht dieses Königthum und seine besondere Würde auf jede Weise; die Weissagung trägt ihm die grossartigsten Verheissungen entgegen.[2]) So tritt die Gestalt des Davidskönigs bald allen andern voran; eine Vollendung ohne diese Gestalt zu denken erscheint unmöglich; sie führt den Namen ein, welcher dieses ganze Gebiet umfassen soll, den Namen des Gesalbten, des Messias. „Das Königthum dringt auf einen König, in welchem Jhvhs Willen persönlich wird, den Messias", „das letzte unendlich hohe Ziel dieser ganzen Geschichte Israels ist der vollendete Mensch" (Ewald). David der König ist der dritte und weitaus wichtigste Typus des Vollenders des Heils.

Alle diese Gedanken hat dann die Prophetie der folgenden Zeit mit Bewusstsein aus dem Wesen des mosaischen Bundes herausgenommen, und in der unmittelbaren Sicherheit göttlichen Geistes zu einem Gesammtbilde der Vollendung des Heils gestaltet.

4. Die Weissagung in den religiösen Formen dieser Zeit.

Es ist so schwer, bei der Betrachtung des Typischen in alten religiösen Einrichtungen und Formen nicht in das Gebiet leerer Träumerei und Willkühr zu verfallen, dass es gewiss mit Grund geschehen ist, wenn die bessere christliche Theologie jetzt die grösseste Nüchternheit diesem Gebiete gegenüber wahrend lieber zu wenig als zu viel von solchen Typen im Alten Testa-

[1]) 2 sam. VI. (1 chron. XV, 27.) cf. ψ CX, 4. [2]) gen. XVII, 6. XXXV, 11. (XLIX, 21) ψ II. XLV. CX. cf. 2 sam. VII. (XXIII. ψ XVIII.)

mente finden will. Auch wir werden die allergrösseste Vorsicht dabei festhalten. Dennoch liegt zweifellos in dem ganzen Gebäude von Gebräuchen und heiligen Einrichtungen des Mosaismus Etwas, was über sich selbst hinausweist. Es sind Formen, und sollen doch ein Unendliches ausdrücken. Sie haften an irdischem Stoff, an Zeit und Raum, und sollen doch das Leben des ewigen und raumlosen Gottes in menschlichem Leben offenbaren. So bekommen sie von selbst etwas Schattenhaftes, Vorläufiges, — und weissagen damit auf das Wesen der Sache, auf das Persönliche, Geistige. Jedes Symbol ist an sich eine Weissagung.

So ist der heilige Ort des Mosaismus nur als ein Abbild der wahren Gottesgegenwart, des himmlischen Gottespalastes aufgefasst,[1]) — nur als ein vergängliches Zeichen für des Allgegenwärtigen Nähe,[2]) — also nur als Abbild des wahren Seins Gottes in der Menschheit, — und ist desshalb eine Weissagung auf diese. So ist das Allerheiligste, die Stätte dieser bildlichen Gottesgegenwart, dem Volke, ja eigentlich selbst dem Priester, verschlossen, noch nicht eine lebendige und wahre Einwohnung Gottes in der Menschheit. So wird im Opfer Thierblut dargebracht, — eine Gabe von Leben zwar, aber von einem Leben, welches gewaltsam genommen wird und mit dem Gewissen des Sünders in keiner Berührung steht. Solche Hingabe kann als heilige Form Werth haben. Wahrhaft sittlichen befreienden Inhalt hat sie noch nicht. Denn nur die Liebe, Absichtlichkeit und Freiwilligkeit einer Hingabe für Andre berühren das sittliche Gebiet.[3]) Und Alles, was an der Gerechtigkeit und Versöhnung des Bundesgliedes im Mosaismus noch mangelhaft ist, weist über sich hinaus. Denn die Gnade des wahren Gottes kann keine äusserliche, leblose, parteiliche und beschränkte bleiben. Auch „Moses" predigt von Christo, freilich unbewusst, — wie jede vergängliche Form von dem ewigen Wesen zeugt und auf das ewige Wesen weissagt.

[1]) ex. XXV, 40. [2]) 1 reg. VIII, 27. [3]) hebr. VIII, 5. IX, 8. 13.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schultz, Hermann

Alttestamentliche Theologie Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe. Dargestellt von Hermann Schultz

Bd.: 1

Frankfurt a. M. 1869

Exeg. 994 z-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412785-8